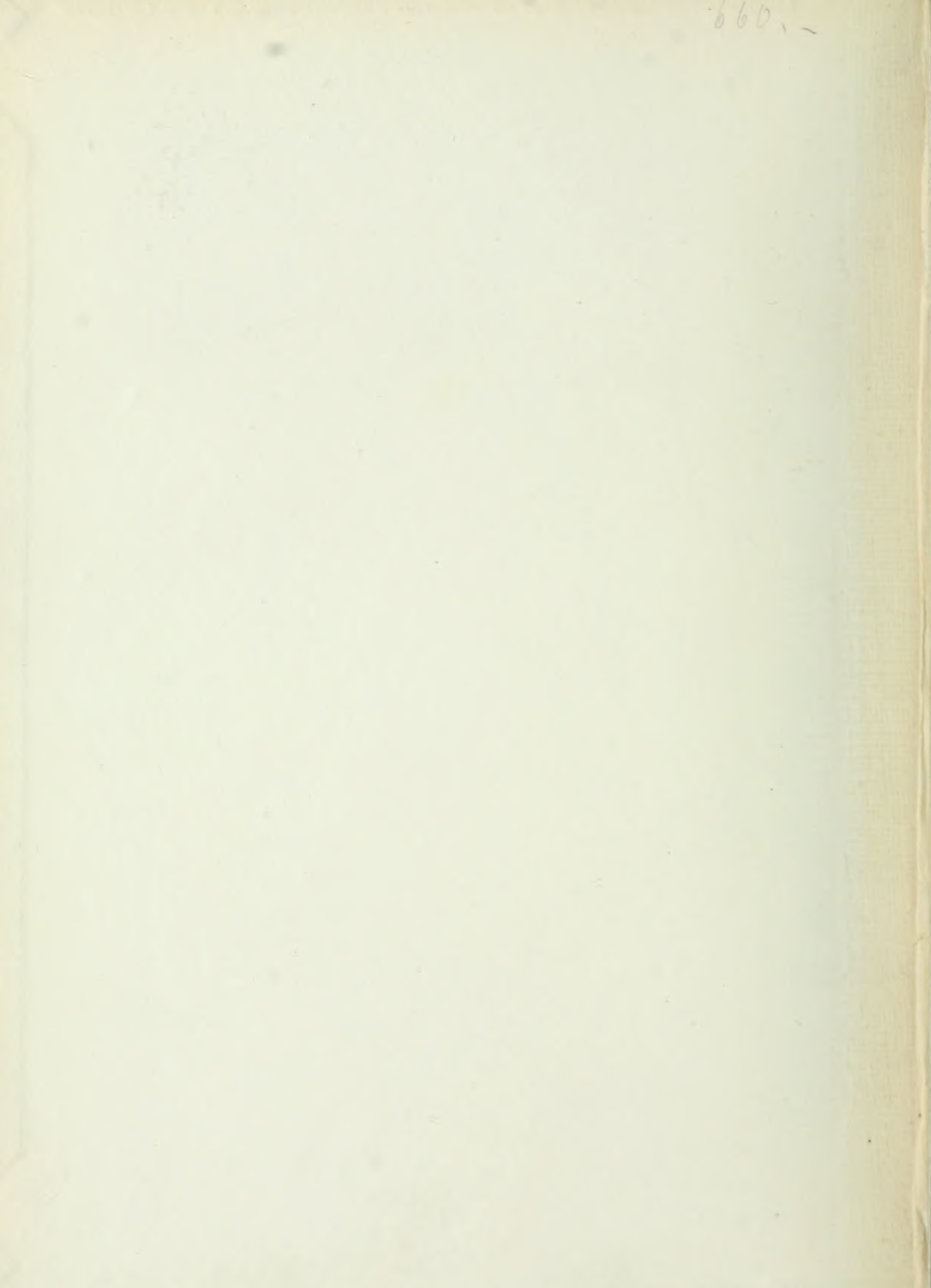
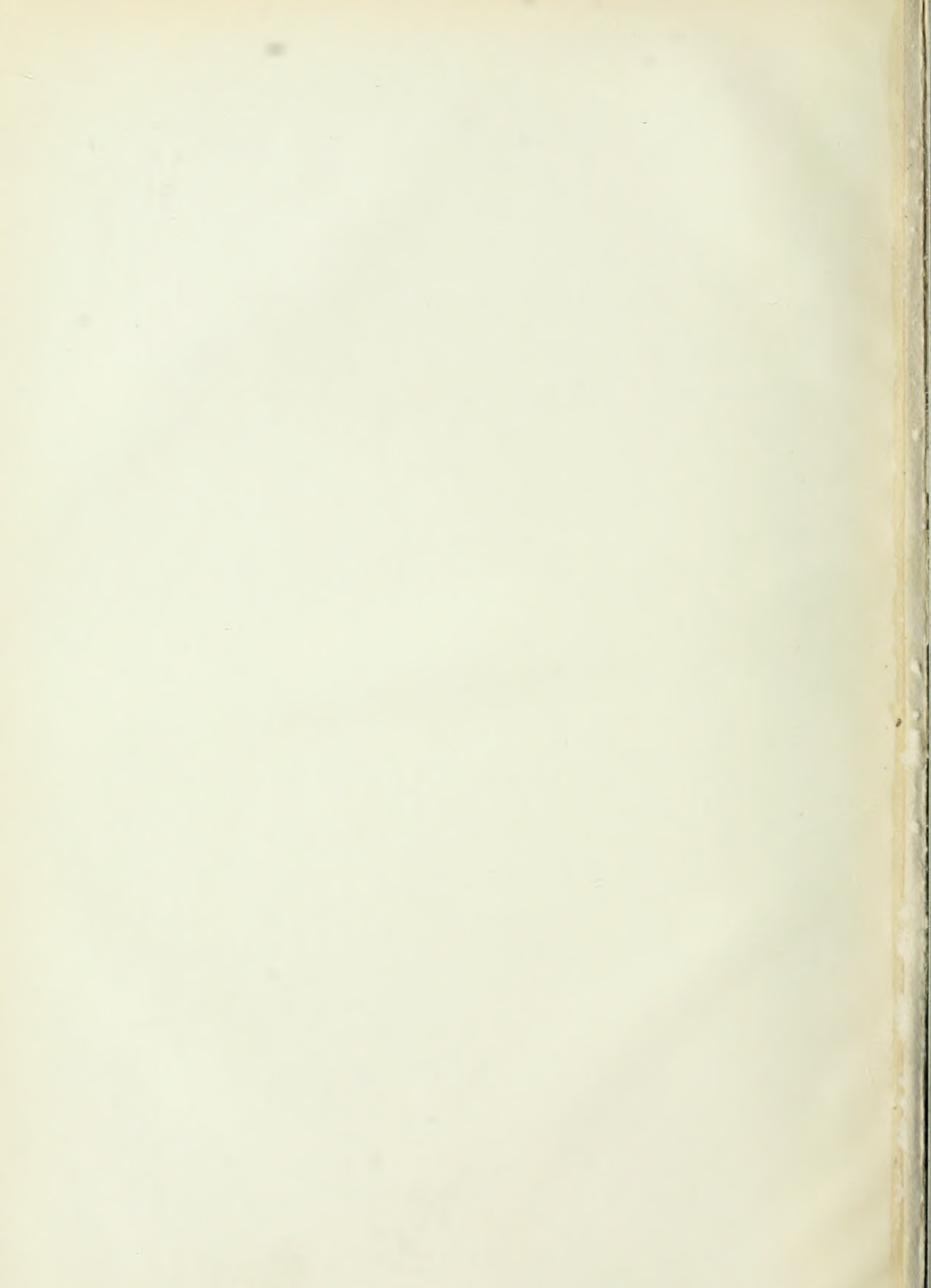

3 1761 05974739 4





ΛΟΓΟΣ



IV - 1913



Organisation: Der Logos wird von einer internationalen Kommission geleitet, die sich in nationale Redaktionen gliedert. Neben der deutschen Ausgabe erscheint vorläufig eine

russische Ausgabe,

die von S. Hessen, B. Jakowenko, E. Mettner und F. Steppuhn herausgegeben wird und eine

italienische Ausgabe

unter der Redaktion von B. Varisco und A. Bonucci.

Anfragen und Beiträge für den deutschen Logos sind zu richten an Herrn Privatdozent Dr. Georg Mehlis, Freiburg i. B., Hildastr. 27.

LOGOS

Internationale Zeitschrift
für
Philosophie der Kultur

Unter Mitwirkung von

Rudolf Eucken, Otto von Gierke, Edmund Husserl, Friedrich Meinecke,
Heinrich Rickert, Georg Simmel, Ernst Troeltsch,
Max Weber, Wilhelm Windelband, Heinrich Wölfflin

herausgegeben von

Richard Kroner und Georg Mehlis

Band IV. 1913.



Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1913

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Ueber den Begriff des Malerischen. Von Heinrich Wölfflin (München) 1

Logos und Mythos in Theologie und Religionsphilosophie. Von Ernst Troeltsch (Heidelberg) 8

Philosophie und Dichtung. Von Fritz Medicus (Zürich) . . . 36

Der Fortschritt in der Philosophie. Von Jonas Cohn (Freiburg i. Br.) 46

Ueber die Bestimmtheit und die Voraussagbarkeit des Naturwerdens. Von Hans Driesch (Heidelberg) 62

Objektwert und Subjektwert. Von Wilhelm Metzger (Leipzig) . 85

Ueber Johann Georg Hamann. Von Friedrich Burschell (Heidelberg) 100

Das individuelle Gesetz. Ein Versuch über das Prinzip der Ethik. Von Georg Simmel (Berlin) 117

Deutsche Jahrhundertfeier und Kaiserfeier. Freiburger Universitätsfestrede 14. Juni 1913. Von Friedrich Meinecke (Freiburg i. B.) 161

Philosophie und Psychologie. Von Paul Natorp (Marburg) . . 176

Das System der Grammatik. Von Karl Voßler (München) . . 203

Grundlinien einer Theorie der Erscheinungen. Von Bernardino Varisco (Rom) 224

Ueber einige Kategorien der verstehenden Soziologie. Von Max Weber (Heidelberg) 253

Vom System der Werte. Von Heinrich Rickert (Freiburg) . 295

Die Frau und die objektive Kultur. Von Marianne Weber (Heidelberg) 328

Die Lehre vom erkennenden Subjekt in der Marburger Schule. Von Siegfried Marck (Breslau) 364

Seite

Notizen:

Simmel, Die Hauptprobleme der Philosophie 111
Windelbands Logik in der Enzyclopädie der philosophischen Wissenschaften 112
Arnold Ruge, Die Philosophie der Gegenwart 113
Erklärung gegen die Besetzung philosophischer Lehrstühle mit Vertretern der experimentellen Psychologie 114
Georg Simmel, Goethe 240
Schleiermacher, Ausgewählte Werke, herausg. von O. Braun . . . 242
Zum 100. Geburtstag Sören Kierkegaards, 5. Mai 1913 242
Heinrich Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung 246
Rudolf Eucken, Der Sinn und der Wert des Lebens 249
— —, Erkennen und Leben 249
Bernardino Varisco, Conosci te stesso, Milano 250
Georges Chatterton-Hill, Individuum und Staat 387
Die Geisteswissenschaften, herausg. von Otto Buek und Paul Herre 395
Hans Baer, Grundriß eines Systems der ästhetischen Entwicklung . 395
Preisaufgabe 396

Ueber den Begriff des Malerischen.

Von

Heinrich Wölfflin (München.)

Alle Perioden der abendländischen Kunst haben bisher im Malerischen geendigt. Die antike Klassik ist malerisch geworden. Die gotische Architektur hat in der Spätgotik die Wendung ins Malerische genommen. Wenn man Dürer und Rembrandt, Michelangelo und Bernini vergleicht, so sagt man auch da: die Kunst hat sich in's Malerische abgewandelt. Ja, im einzelnen Künstlerleben stößt man auf denselben Begriff: es scheint uns natürlich, daß nicht nur Rubens und Rembrandt einen besonderen malerischen Spätstil haben, sondern daß auch Cinquecentisten wie Raffael oder Tizian sich mit zunehmendem Alter einer (relativ) malerischen Anschauung überließen.

Sieht man genauer zu, so legt sich der eine Begriff des Malerischen allerdings in einen ganzen Büschel von Begriffen auseinander. Es ist kaum möglich, den ganzen Inhalt der Entwicklung auf eine einzige Formel zu bringen. Was sich aber im spezifischen Sinne als malerisch bezeichnen läßt, das möchte ich hier zunächst zu skizzieren versuchen.

I.

Man wird dieses Spezifische am sichersten fassen, wenn man von dem Gegenbegriff des L i n e a r e n ausgeht. Nicht alles, was mit Linien gemacht ist, ist dem Stil nach linear. Es gibt reine Strichzeichnungen, die doch vollkommen malerisch wirken und umgekehrt sind gewisse Gemälde, auch wenn man in Wirklichkeit keine Linien darin sieht, doch nicht anders denn als linear zu bezeichnen. Das Entscheidende ist, wie weit die Form auf bestimmte Grenzen hin gesehen und wie weit diese Grenzen als das Wesentliche für das Auge zur Geltung gebracht sind. Nicht daß überhaupt Linien da sind, bedingt den Charakter des Linearen, sondern daß diese Linien Grenzlinien sind, in denen die Form sich ausspricht und die das

Auge als gleichmäßig und sicher führende Blickbahn benützen kann. Niemand wird die Linie als etwas für sich auffassen, als einen schwarzen Faden; auch in einer reinen Umrißzeichnung gibt sie eben nur den Rand an, den die Phantasie willig mit Masse ausfüllt, aber es ist die Eigentümlichkeit linearer Darstellung, daß der Akzent auf der Silhouette liegt. Und auch Binnenformen haben ihre Silhouette.

Die modellierenden Elemente von Licht und Schatten sind noch kein Widerspruch zum linearen Stil. Sie können in starken Dosen vorkommen, ohne den Charakter des Linearen zu alterieren, sobald sie nur innerhalb fester und leicht faßbarer Grenzen sich halten. Der malerische Stil beginnt erst da, wo die Randlinien für die Aufmerksamkeit zurücktreten und die Massen von hell und dunkel, die »Töne«, ohne Rücksicht auf ihre genauere Begrenzung, den Blick zunächst anziehen. Das Auge läuft dann nicht mehr dem Rand entlang, sondern springt von Licht zu Licht, von Dunkelheit zu Dunkelheit. Es bindet Ton mit Ton. Je weniger dem Beschauer die Möglichkeit gegeben ist, Konturen abzulesen, um so stärker wird das Element dieser Massen sprechen. Darum liegt es durchaus im Interesse des malerischen Stils, alle Begrenzung unscheinbar zu machen oder als zufällig erscheinen zu lassen. Was eine Zeichnung Dürer's von einer Zeichnung Rembrandt's prinzipiell unterscheidet, ist nicht das Mehr oder Weniger an Licht und Schatten, sondern daß die Massen dort mit betontem Rand auftreten und hier mit unbetontem. Die Grade des »Unbetonten« sind natürlich zahllos. Man braucht die Form nicht auszufransen, um die Silhouette zu vernichten, sie ist schon entwertet, wenn sie keinen Ausdruck mehr enthält oder durch komplizierte Bildung dem Auge schwer faßbar ist. Auch der entschiedene malerische Stil wird nur selten auf jede feste Grenzsetzung verzichten, aber wenn Ränder sichtbar werden, so geschieht es eben nur sporadisch und ungleich, bald mehr oder weniger deutlich, ohne die Erklärung einer Gesamtform zu vermitteln. Eine malerische Silhouette deckt sich nicht mit der »Sache«. — Immer kommt es auf Verhältniswerte an und man kann unmöglich in der Kunstgeschichte den Finger auf den Punkt legen, wo das Lineare aufhört und das Malerische einsetzt.

Wo der Rand als wesentliches spricht, da trennt sich Form von Form; die Flächen des malerischen Stils mit unbetonter Grenze verbinden sich untereinander. Helligkeiten und Dunkelheiten schießen zusammen und es entsteht ein eigentümlicher Bewegungseindruck, dem Wogen eines Stromes vergleichbar, wie ihn die lineare Kunst nicht kennt. Höhen und Tiefen, Helles und Dunkles, — sie scheinen demselben Element anzugehören. Eine nackte Venus auf

schwarzem Grund von einem Lucas Cranach hebt sich ganz gesondert von der Tiefe ab, wenn Rembrandt etwas derartiges malt, so scheint das Licht mit dem Dunkel verflochten zu sein und aus dem Dunkel sich gleichsam erst herauszuentwickeln. Daß man die formauflösenden Erscheinungen der Dämmerung und des Nebels im ausgezeichneten Sinne als malerisch empfindet, geht eben darauf zurück, daß sie ein isolierendes Auffassen der Teile unmöglich machen und jene Bindung der Formen mit dem Raum notwendig herbeiführen, die den Ausdruck einer Gesamtbewegung in sich schließt.

Allein schon im Bereich der greifbaren Form waltet der Unterschied eines linearen Nebeneinanders und eines malerischen Ineinanders der Teile. Eine Draperie, ein Kostüm malerisch sehen heißt: Form in Form sich verlieren lassen, statt die einzelnen Falten, jede für sich, für das Auge des Beschauers herauszuholen.

Und so kann es auch eine malerische Plastik geben. Licht und Schatten allein machen den Bernini noch nicht malerisch, aber daß die Lichter, freigeworden, über die »unbegrenzten« Flächen hinzüngeln wie Flammen und mit den Schatten, in denen die Form manchmal völlig verloren geht, sich mischen zu einem Schauspiel unendlicher Bewegung, das ist es, was ihn von einem Michelangelo unterscheidet.

Auch hier freilich ist mit scharfen Trennungen und absoluten Urteilen nichts zu machen: Rembrandt ist malerisch mit seinen Lichtführungen, aber für Correggio mit seinem Ineinander der plastischen Teile ist der Begriff auch schon unentbehrlich. Und wie lang ist der Weg noch von Rembrandt bis zu Carrière oder Signac!

Beiläufig: Die Farbe hat an sich mit dem Malerischen nichts zu tun. Sie kann aber ebenso wie die Form malerisch behandelt sein, je nachdem ihr der Charakter der Bewegung, des Werdens und Sich-Wandelns aus einheitlichem (tonigen) Grunde mitgeteilt oder versagt ist. Ein noch so harmonisches Nebeneinander farbiger Elemente ergibt keinen malerischen Eindruck.

II.

Die malerische Malerei gibt den Schein der Dinge, nicht das Sein; die Dinge, wie sie uns, beständig wechselnd, erscheinen, nicht wie wir wissen, daß sie sind. Es kann geschehen, daß dieser malerische Schein das Gegenständliche vollkommen verschlingt: Monet hat schließlich nur noch farbigen Lichtstaub gemalt. Und wenn das ein extremer Fall ist, so bleibt doch so viel wahr, daß für das malerische Auge von Anfang an die malerische »Erscheinung« sich als etwas eigenes von der »Sache« scheidet. (Die Maler blinzeln, um die dingliche Deutlichkeit herabzusetzen.) Man macht sich das Ver-

hältnis klar, wenn man sich erinnert, wie Holbein und wie Velasquez Kostüm und Schmuck behandelt haben. Bei Holbein deckt sich Sache und Zeichnung vollkommen, er gibt z. B. Stickereien mit nicht zu steigernder Deutlichkeit und objektiver Bestimmtheit, Velasquez hält sich nur an den Eindruck. Er weiß, daß die Dinge für das Auge sich in etwas ganz anderes umsetzen können, als was sie ihrer Natur nach sind. Den Kostümen, die er bei seinen kleinen Prinzessinnen zu malen hatte, hat es an linearer Präzision nicht gefehlt: es gab da geometrische Muster, Zickzackbordüren, ein hartes Absetzen der einzelnen Teile der Kleider, aber in seine Darstellung ist nur ein allgemeiner Schimmer übergegangen, der zwar vollkommen sachlich-deutlich wirkt, in dem aber die gegebenen Linien- und Formmotive nur wie eine zweite Stimme da und dort vernehmbar werden.

Die vollkommene Entfremdung von der Sache erreicht die Darstellung natürlich da, wo die Erscheinung des Bewegten festgehalten wird. Das bekannte Beispiel ist das rollende Rad, dessen Speichen im Eindruck zu etwas sich wandeln, das mit der objektiven Unterlage schlechterdings nichts mehr zu tun hat.

Bei diesem Impressionistisch-Malerischen kommt es nicht darauf an, daß die objektiven Zeichen, die einzelnen Pinselstriche, in der Anschauung untergehen. Gewiß verlieren sie sich für den Fernanblick und die Illusionskraft des Bildes wird dadurch nur gewinnen, aber es ist gerade ein besonderer Reiz, daß man des Widerspruchs zwischen den aufgewendeten Formeln und dem, was sie vorstellen, gewahr wird. Bei Zeichnungen ist das Verhältnis ganz offenkundig. Und zwischen Zeichnungen und Malereien besteht hierin kein genereller Unterschied.

Und umgekehrt darf man das Bewußtsein vom Gegenstand auch da nicht fallen lassen, wo die Darstellung die äußersten Grenzen von Unbestimmtheit berührt. Monets »Lichtstaub« als bloße Tapete gedacht, ohne gegenständliche Bedeutung, verlöre den wesentlichsten Teil des Reizes, der eben darin besteht, daß man die uns bekannten Formen der Dinge in der unerhörten Metamorphose immer noch durchfühlt. Und wenn eine Whistlersche Radierung mit ein paar ganz isolierten Punkten und Flecken einen Blick auf Venedig gibt, so gehört zum Genuß des malerischen Reizes, daß die »Sache« für den Betrachter eben immer noch durchschlägt. Als bloße dekorative Punkte auf dem Papier würde die Komposition zwar stets einen angenehmen Rhythmus besitzen, man würde das aber nicht malerisch nennen.

III.

Wo immer ein malerischer Geschmack sich herausbildet, da entfremdet sich die Linie und Licht und Schatten ihrer formerklärenden Bedeutung. Sie treten zu einer neuen Einheit zusammen, die die Form »überwuchert« und ein Bewegungsschauspiel für sich darstellt. Die einzelnen Figuren der Rembrandtschen Nachtwache bilden nicht die einzelnen Wellen der Bewegung, diese Bewegung ist nicht vom Gegenständlichen getragen. Und auch in Bildern, wo das Objekt stärker betont ist, bleibt das Wesentliche der malerischen Erscheinung doch immer der unkörperliche Zusammenhang des Lichts und der vom Einzelding abgelösten Farbe.

Unter diesen Gesichtspunkt möchte ich auch die Motive stellen, die man als die Motive der malerischen Konfiguration kennt: malerische Ueberschneidungen, malerische Verkürzungen, malerisch-freie Gruppierungen usw. Sie gravitieren alle mehr oder weniger nach dem Eindruck des Bewegten, daß aber die verkürzte Ansicht eines Gebäudes an sich malerischer wirkt als die unverkürzte, möchte mit dem Bewegungscharakter dieser Ansicht nicht genügend erklärt sein: wichtiger erscheint mir die Entfremdung der (perspektivisch verkürzten) Linie von der Sache. Es entsteht eine Figur, die mit der eigentlichen Form des Gegenstandes keine oder nur noch geringe Verwandtschaft hat. Die Linienerscheinung löst sich bis zu einem gewissen Grade von ihrer sachlich bedingenden Grundlage ab und wird zum freien Spiel.

Die Ansicht einer zweitürmigen Kirche, wo der eine Turm perspektivisch klein hinter den anderen zurück tritt, wird immer einen gewissen malerischen Reiz haben, während das geometrische Bild einer Kirche mit ungleichhohen Türmen diesen Reiz gar nicht besitzt.

Alles liegt in der Ansicht. Daß für gewisse Standpunkte die Massen eines Gebäudekomplexes sich lebhaft verschieben, daß eine mächtig bewegte Silhouette sich bildet, daß die bekannte Form durch Ueberschneidung zu einer neuen wird, das bedingt den malerischen Charakter und je nachdem eine Architektur leicht solche Bilder liefert, oder nur karg und mühsam, wird man sie mehr oder weniger malerisch nennen.

IV.

Die alte Frage der Aesthetiker, warum Ruinen besonders malerisch seien, beantwortet sich ganz wörtlich nach unserer Definition: weil hier die Linien als Grenzlinien entwertet sind, weil die einzelne Wand, das einzelne Fenster sich nicht mehr als selbständige architektonische Form behaupten kann, sondern in der Gesamtbewegung der

Massen untergeht, und weil die zufälligen Schattenhöhlen und Lichter gewöhnlich ein Schauspiel von großem Bewegungsreichtum erzeugen. Insofern ist es wahr, daß Ruinen für malerische Schönheit prädisponiert sind. Immerhin besitzt die lebendige Architektur Mittel genug, um auch ohne Zerbröckelung der Mauer die höchsten Grade malerischen Reizes zu verwirklichen.

Man spricht von malerischer Architektur im besonderen Sinne da, wo, nicht allein mit Mitteln des Lichtes, ein Eindruck erzeugt ist, der über die architektonische Bedeutung der Form hinausgeht. Das ist leicht mißzuverstehen. Alle Architektur ist mehr als bloßer Stein und täuscht ein Leben vor, das nur für die Phantasie existiert. Allein auch in einer gotischen Kathedrale des klassischen Stils, wo es strömt von Bewegung, ist eben doch der architektonische Körper das Wichtige und nicht das »Bild«. Die faßbaren Werte konstituieren den Formenorganismus, der alles Wesentliche enthält. Ebenso ist ein Bau der klassischen Renaissance ein Gebilde, das man auch »mit verbundenen Augen« genießen könnte. Es stellt eine Körperlichkeit dar, die ihre Bedeutung in den bestimmten greifbaren Formen und kubischen Abmessungen besitzt, und daran ändert nichts, daß den Formen ein ideales Leben auch hier zugewiesen ist, daß die Säulen empor gehn, die Kuppel sich wölbt usw.

Die malerischen Zonen der Architektur rechnen dagegen von vornherein auch mit Effekten, die nur mit den Augen aufgenommen werden können und nicht mehr mit dem vorhin supponierten Tastsinn. Dazu gehören nicht nur Lichteinfälle, wo aus dem Wechsel von hell und dunkel ein selbständiges Thema gemacht ist: jede Ueberschneidung und jeder Durchblick ist in diesem Sinne etwas Rein-Optisches, weil hier eben — um bei dem letzteren Beispiel zu bleiben — das Bild der sich folgenden Räume mit den rahmenden Coulissen das Motiv abgibt und nicht die Räume an sich nach ihrer architektonischen Qualität. Schon auf einer bloßen Fassadenwand kann der Gegensatz sich offenbaren. Eine solche Wand muß dann als malerisch bezeichnet werden, wenn die einzelnen Formglieder mit ihren Lichtern und Schatten zu einer das Ganze überschauernden Bewegung sich zusammenfinden. Es kann die mächtig rauschende Bewegung römischer Barockfassaden sein oder ein ganz sanftes Rieseln, immer hängt der malerische Eindruck davon ab, wie weit die Teile über ihren architektonischen Sinn hinaus zu einer — rein optischen — Illusion sich hergeben. Die strenge Renaissancefassade in der Art der Cancelleria oder der Villa Farnesina in Rom tut das unter keinen Umständen: man sieht immer nur die einzelnen Pilaster und die von ihnen eingerahmten Wandfelder. Je mehr aber der Reichtum sich steigert

(Vervielfachung der Linien!), um so schwerer wird es den Formen ihre Wirkung als Einzelglieder zu behaupten, und es kommt der Moment, wo das Auge kapituliert und nur noch den Gesamtschwall sieht. Das ist dann der entschiedene Sieg des Malerischen. Eine Rokokodekoration, wie die des Residenztheaters in München, ist grundsätzlich nicht mehr darauf berechnet, im Einzelnen gesehen zu werden. Die künstlerische Absicht geht in erster Linie auf den faszinierenden Rhythmus einer flimmernden Gesamtbewegung.

Die Geschichte des malerischen Stils läßt sich nicht als eine bloße Angelegenheit des imitativen Verhaltens zur Natur behandeln. Jede Anschauungsform, die lineare und die malerische, hat eine erkenntnismäßige und eine »dekorative« Seite: mit jeder neuen Optik ist auch ein neues Schönheitsideal verbunden.

Die Kunst der vollkommenen Proportionen, wie sie die italienische Renaissance zu verwirklichen suchte, war auf einen Stil der Linie angewiesen. Wo man mißt, da müssen klare Formgrenzen vorhanden sein, gleichgültig, ob der menschliche Körper in Frage steht oder ein Gebilde der Architektur. Für den Geschmack einer malerisch gestimmten Zeit tritt das Interesse für den Bau der Gestalt zurück hinter dem Interesse für ihre Erscheinung. Es handelt sich jetzt nicht mehr um klare Linien und Flächen, um plastische Einzelwerte, in denen die Schönheit sich verkörpert, sondern um ein Bewegtes, Werdendes, Sich-wandelndes. Es gibt etzt auch eine Schönheit des Unkörperlichen.

Wir stoßen hier auf die Zusammenhänge zwischen Schönheit und Weltanschauung, und für die Geschichtsphilosophie tut sich die Frage auf, wie weit das bestimmte dekorative Gefühl einer Zeit die Erkenntnis bedingt und wie weit es von dem Inhalt der Erkenntnis bedingt wird. Nicht alles ist zu allen Zeiten möglich in den Künsten der Anschauung. Nicht alle Gedanken können zu allen Zeiten gedacht werden.

Logos und Mythos in Theologie und Religionsphilosophie.

Von

E. Troeltsch (Heidelberg).

Anderthalb Jahrtausende hat sich die christliche Theologie lediglich an der Philosophie oder der natürlichen Gotteserkenntnis gemessen. Innerhalb des Horizonts, der sie umgab, befand sich nichts anderes als der selbstverständliche Anspruch der Theologie, mit ihren Erkenntnissen auf übernatürlicher göttlicher Offenbarung und Mitteilung zu beruhen, und das philosophisch umgebildete Erbe der antiken Religion, der wissenschaftliche Gottesbegriff des Aristoteles, der Stoa und des Neuplatonismus, die überdies einander stark angeähnlicht und zu einem Ganzen zusammengeflossen waren. In dieser Messung wurde bald die Philosophie als Unterbau und Ergänzung kraft einer letzten inneren Identität des geoffenbarten und natürlichen Gottesbegriffes herangezogen; bald wurde sie neben der alleinigen Geltung der Offenbarung bestritten und geleugnet; bald wurde die Identität beider zu einer religiösen Philosophie oder philosophischen Religion. Die Theologie nahm über dem allem begreiflicherweise ein der wissenschaftlichen objektiven Erkenntnis völlig analoges Gepräge an, und nur gelegentlich brach die vulkanisch-irrationalistische Natur der religiösen Phantasie durch diesen Bann hindurch. Mit dem Zusammenbruch der allbeherrschenden christlichen Kultur verschwand auch dieser Horizont. Die Philosophie nahm die moderne Naturwissenschaft auf und war seit Giordano Bruno, Descartes und Leibniz nicht mehr die alte natürliche Gotteserkenntnis, sondern eine gärende neue Weltanschauung. Die Theologie wurde an ihrer selbstverständlichen Offenbarungsgeltung irre. Die alte gegenseitige Messung war nicht mehr ohne schwere Schäden für beide möglich. Da schuf Kant den Ausweg, die Wissenschaft auf exakte gesetzliche Erkenntnis der physischen und psychischen Natur, die Philosophie auf die transzendentale Lehre von den die Objektivität und Gültigkeit des Erfahrungserkennens bewirkenden apriorischen Elementen und die

religiöse Erkenntnis auf völlig wissenschaftsfreie Auswirkung der von der Moral her sich ergebenden Postulate zu beschränken. Das war der Weg ins Freie für die Religion und für die Theologie, und er wurde trotz mancher Rückfälle in die alten Mischungen und Vereinerleiungen doch eifrig beschritten. Die Religion schien souverän, im Wesentlichen und im Kern auf sich selbst gestellt. Damit war der große Grundgedanke gefunden, auf dem sich im Grunde alle echten Leistungen der Religionswissenschaften, ja auch die religiöse Neubildung des 19. Jahrhunderts selbst, bewegt hat und noch bewegt. Bald nennt man es die Parole einer antiintellektualistischen Theologie mit lediglich moralisch notwendigen Postulaten. Bald faßt man den Antiintellektualismus noch feiner und poetischer und meint damit den Charakter symbolisierender Phantasie oder des Mythos, den jede starke und lebendige Religiosität trägt. Hierin kommt zu Kant der Einfluß Herders und der Romantik, der sich in der Neuromantik unserer Tage erneuert.

Aber die »Religion« war nun doch eben unsere Religion, die alte Religion Europas, das Christentum. Sie war es für Kant in der ihm allein erträglichen Umdeutung; sie war es noch mehr für die Theologen; sie war es insbesondere für den Mann, der diesen Weg mit besonderer Kraft und Größe des Gedankens beschritt, für Schleiermacher. So war das Christentum und seine Theologie zwar frei nach der einen Seite. Aber dafür geriet es nun doch nach der andern Seite nur in neue Verhältnisse, Beziehungen und Messungen hinein. Denn, war die religiöse Erkenntnis von der wissenschaftlichen getrennt und wurzelhaft verschieden, verlor die christliche Religion ihren auszeichnenden Halt an der Deckung mit der Vernunft und an der göttlichen Mitteilung wissenschaftsähnlicher Sätze, so rückten nun naturgemäß die verschiedenen historischen Formationen des religiösen Lebens aufeinander, und das um so mehr, je mehr der historische und kulturelle Horizont sich ausweitete auf die großen vor und neben dem Christentum bestehenden Gebilde. An Stelle der Messung der christlichen Theologie an der Philosophie hatte man die der verschiedenen Religionen aneinander.

Gewiß gab und gibt es den Ausweg, diesem Chaos von sich gegenseitig aufhebenden oder doch einschränkenden Formationen des religiösen Lebens zu entrinnen. Man konnte in alledem und über alledem die allgemeine natürliche Religion suchen, die aus der überall gleichen Nötigung des Bewußtseins hervorgehende und überall gleiche Gottesidee unwissenschaftlichen, aber praktisch zwingenden Charakters. Man konnte dann damit das Christentum als identisch setzen und so eine christliche Theologie retten, wie die Theologen des Kantianis-

mus, oder doch wenigstens das Christentum als ein bei richtiger Behandlung brauchbares Gefäß dieser praktisch-agnostischen Humanitätsreligion ansehen, wie das wohl Kants eigene Meinung war. Allein diese allgemeine natürliche Humanitätsreligion existierte nicht. Alle konkrete Religion, das Christentum eingeschlossen, enthielt einen äußerst starken Ueberschuß irrationaler Besonderheiten darüber hinaus. Wollte man aber eine solche Humanitätsreligion wenigstens für die Zukunft schaffen und durchsetzen, so war man für die Durchsetzung eben nicht an die überall übereinstimmende Neigung des praktischen Gefühls, sondern an den wissenschaftlichen Beweis der alleinigen Möglichkeit und der Notwendigkeit solcher Religion gewiesen. Das Vernunftnotwendige in ihr, die Abschließung und Abrundung des Systems durch sie, die logische Gefordertheit durch das sittliche Bewußtsein und zuletzt eine wissenschaftliche Theorie über dieses selbst: das mußte die Grundlage einer solchen Religionsstiftung werden. Damit aber geriet diese agnostisch-praktische Religion wieder in bedenkliche Nähe der Wissenschaft und büßte ihre kaum erlangte Souveränität wieder ein. Ueberdies sprach diese moralisch-agnostische Religion nicht zu Phantasie und Gemüt, schien sie in ihrer moralischen Grundlage nicht wissenschaftlich bewiesen, sondern nur eine Verdünnung des christlichen Theismus, also doch gebunden an den Zufall der unter uns herrschenden positiven Religion und zugleich deren Phantasie- und Lebensfülle nicht erschöpfend. Kurz, man steckte so ziemlich wieder in allen Schwierigkeiten der wissenschaftlichen Religion und der Messung des Christentums an einer nur etwas anders begründeten Metaphysik.

Auf der andern Seite gab es einen andern Ausweg, wenn man an der praktisch-agnostischen Religion nicht das wissenschaftsartige Moment der von der Moral her gewonnenen Allgemeingültigkeit, sondern das in der persönlichen Bejahung enthaltene individuelle, persönliche und irrationale Moment betonte. Dann ist es ein praktisch-persönlicher Entschluß, und weil er völlig persönlich ist, auch ein ganz individueller, an keinen allgemeinen Maßstäben zu messender Entschluß. So kommt es für die Bejahung einer religiösen Lebenswelt nur auf das persönliche Erlebnis an und braucht sich dieses an keiner Norm irgendwelcher Art messen zu lassen. Wenn nun das unter uns herrschende Christentum behauptet, in seiner Ueberzeugung auf einem solchen völlig unmeßbaren Erlebnis zu ruhen, so gibt es keinen Grund, ihm zu widersprechen, und kann sich der Christlich-Gläubige auf dies sein individuelles Erlebnis und auf den es bezeugenden Gemeingeist der Christenheit verlassen. Er hat damit ein durch keine Wissenschaft angreifbares Fundament und kann hier aus dem

persönlich-frommen Bewußtsein wie aus dem frommen Gemeingeist heraus die christliche Ideenwelt als rein souverän-religiöse — allerdings unter Vermeidung von Zusammenstößen mit Aussagen der objektiven Wissenschaft — entwickeln. So hat Schleiermacher nach einigen sehr bedeutenden relativistisch-subjektivistischen Schwankungen in seiner kirchlichen Glaubenslehre gedacht. Allein eine derartige Position ist nur so lange möglich, als die christlich-religiöse Stellung im Umkreis unserer Kultur als die so ziemlich einzig mögliche erscheint, die ernst genommen werden kann; und auch so scheint eine solche Position mit einem Hauch bedenklicher romantischer Paradoxie und Eigenwilligkeit umwittert. Aus der Paradoxie haben die gröberen Theologen bitteren Ernst gemacht. Sie haben die persönliche praktische Vergewisserung von dem rein religiösen Geist des Christentums zu einer inneren Erfahrung von der übernatürlich erlösenden Kraft der Bibel gemacht, die um ihrer Individualität willen mit nichts anderem verglichen, auf keinen allgemeinen Begriff gebracht werden dürfe und um ihrer von der Erfahrung bezeugten Uebernatürlichkeit willen keine romantisch-geistreiche Willkür sei. Wer das hinreichend tiefe Sündengefühl habe, der wisse, daß ein solches Erlebnis im natürlichen Menschen nicht möglich wäre, daß also sein bloßer Bestand seine Uebernatürlichkeit verbürgt. So wird überall die Tiefe des Sündengefuhls gefordert, um den Sünder auf die Untiefen solcher theologischer Sophismen zu schleppen. Damit aber sind wir wieder bei der übernatürlichen Offenbarung und göttlichen Autorität angelangt. Ganz folgerichtig wird auch wieder die christlich-religiöse Ideenwelt wissenschaftsähnliche objektive Wahrheit, die nur den Vorzug hat, um die eigentliche wirkliche Wissenschaft sich nicht mehr viel kümmern zu müssen. Und schließlich kommt auch wieder das Gegenstück der natürlich-philosophischen Erkenntnis, samt allen Vermittelungen zwischen beiden, zu bescheidenen, aber nicht einflußlosen Ehren.

So hat der Kantische Weg ins Freie nur wieder in das alte Gestrüpp geführt. Dessen Wildnis wurde gleichzeitig noch dorniger und unübersehlicher, da neben alledem unter dem antirevolutionären restaurativen Geiste der Zeit auch der alte klerikale Traditionalismus katholischer, lutherischer und schließlich reformierter Art wieder emporwuchs. Daneben führte außerdem der höchste Triumph der religiös gewendeten Spekulation der Romantik die Umwandlung des Dogmas in eine absolute Philosophie herbei; hier wurde Dreieinigkeit und Gottmenschheit als die Formel des logisch-dialektisch bewegten Weltprozesses und damit als Inbegriff religiös-philosophischer Erkenntnis bezeichnet; die Hegelsche Religionsphilosophie hatte alle Schwierigkeiten der orthodoxen, der Kantischen und der Schleier-

macherschen Theologie überwunden und in der mythischen Form des Dogmas den absoluten Begriff entdeckt.

Ob das religiöse Leben in diesen verschlungenen, gewaltsamen und künstlichen Formen und Gehäusen sich befriedigt fühlte, ist schwer zu sagen. Es scheint doch, als ob es nur in einer Art Angst und Unruhe sich in sie geflüchtet hätte, im Gefühl der drohenden Ungewitter und Wandelungskräfte, mit denen ringsum die Atmosphäre geladen war. Jedenfalls brach all das bei uns in Deutschland vor dem erneuten Ansturm des französischen Aufklärungsgeistes, vor dem auf die Naturwissenschaften neu sich begründenden methodischen und sachlichen Naturalismus, vor der damit verbundenen liberalen und demokratischen Kirchenfeindschaft, schließlich vor der den Naturalismus mit dem utopischen Enthusiasmus verbindenden Philosophie des Sozialismus zusammen. Auf der andern Seite sammelten sich die großen künstlerischen und humanistischen Kräfte unserer großen poetischen Zeit, die sich auf die Verherrlichung der Vergangenheit, der Antike oder auch des Mittelalters, oder auf einen unproduktiven, selbstzufriedenen Goethekult zurückgezogen hatten, zu einer energischen Kulturkritik, die durch Schopenhauers Pessimismus und Idealismus hindurchging und nun den Kampf gegen die Christlichkeit unserer Kultur und gegen den demokratischen Rationalismus zugleich aufnahm. Nietzsche hat mit seiner außerordentlichen Feinfühligkeit diese dunklen Triebe zusammengefaßt, den Kampf durch eine historisch freilich sehr ungerechtfertigte Vereinerleiung beider vereinfacht und jedenfalls die eine große Wirkung hinterlassen, das Gefuhl, daß die heutige geistige Kultur kein stolzer Höhepunkt, sondern eine dumpfe Erwartung tieferer und edlerer, kräftigerer und originalerer Lebensgestaltung sei. Insbesondere in unserem religiösen Leben witterte er den mächtigen inneren Umschwung der Seelen, und, wenn er selbst die Irreligion der Höherentwicklung des Lebens aus seinen eigenen Tiefen ohne Gott für die Zukunft verkündigte, so waren doch diese Tiefen des Lebens so gewaltig empfunden, daß aus ihnen das religiöse Gefühl in neuen unsicheren Versuchen immer wieder hervorbrechen mußte. Gerade sein Irrationalismus, seine Verherrlichung der Souveränetät des Lebens, seine poetisch-mythische Erfassung der Daseinsziele tat dem Vorschub und tut es bis zum Tage. Es wird mit ihm noch gehen, wie mit Spinoza, den seine Zeitgenossen den philosophus atheissimus nannten und den die Romantiker dann als entheissimus feierten. Jedenfalls ist unter seiner Einwirkung die alte Kantische Scheidung von theoretischer und praktischer Vernunft ungeheuer erweitert, die praktische Vernunft vom Geist der Aufklärung losgerissen und mit den künstlerisch-symbolischen Mächten des Mythos aufs engste ver-

bunden worden. Daher rührt heute die Verkleidung des Religiösen in das Aesthetische, aber auch ein erneuter Anstoß, das Religiöse in seiner Verschiedenheit von der Wissenschaft und in seinem lebendigen Phantasiecharakter zu verstehen. Damit verbindet sich unter uns die Losreißung der religiösen Ethik von der bürgerlichen Moral und ihr Streben nach erhöhter Betonung der irrationalen Persönlichkeit, wobei dann freilich das christliche Gewissen sich zugleich der sozialistischen Kulturkritik nicht verschließen kann.

Unter all diesen Einflüssen, Bedrohungen und Anregungen hat natürlich das religiöse Leben und Denken sich auf neuen Linien wieder gesammelt. Der Katholizismus freilich blieb von alledem unberührt; er hat die Verbindungen mit dem modernen geistigen Leben immer mehr gelöst, dagegen sich auf politische und soziale Aufgaben geworfen, seine Gläubigen immer mehr als Staat im Staate, als Gesellschaft in der Gesellschaft von den Berührungen und dem Austausch abgeschlossen und wissenschaftlich nur seine alte Apologetik erneuert und popularisiert, die mit der natürlichen Theologie die Offenbarungsautorität verband und manchen naturalistischen Torheiten dabei erfolgreich nnd scharfsinnig entgegentrat. Der Protestantismus hat als ein von den Landesfürsten bestimmtes Staatskirchentum bei seiner relativen Lösung vom parlamentarischen Volksstaat sich gleichfalls stark isoliert und uniformiert, soweit der offizielle und kirchliche Protestantismus in Frage kommt. Aber bei der dogmatischen Ungebundenheit seiner Laienmitglieder und bei der Einverleibung seiner theologischen Fakultäten in das Leben der wissenschaftlichen Zentralanstalten behielt er Freiheit und Kraft genug, um die religiöse Frage in völliger Freiheit aufzunehmen. Es gibt einen rein geistigen und rein literarischen Protestantismus neben der Kirche, der mit den außerkirchlichen religiösen Strebungen überhaupt ununterscheidbar zusammenschmilzt und daher freilich die verschiedenartigsten Nuancen umfaßt. In diesem schwer definierbaren, aber wirksam vorhandenen, rein geistigen und literarischen Protestantismus wird man die vorwärtsdrängenden und entwicklungskräftigen religiösen Mächte wenigstens der deutschen und angelsächsischen Welt erkennen müssen. Er hält Fühlung mit den großen historischen religiösen Organisationen, quillt aus ihnen immer neu empor, wirkt auf sie immer neu zurück, und ist bei aller wesentlich geistig-literarischen Natur doch von den Lebensbedingungen einer kultisch-sozial organisierten Volksreligion nicht abgeschnitten.

Selbstverständlich gibt es bei dieser Lage innerhalb der modernen religiösen Strebungen mehrfach auch solche Kräfte, die radikal vom Christentum sich ablösen, fremde und neue religiöse Elemente in unser euro-

päisches Leben einführen wollen oder von einer großen neuen Religion träumen, die dem heraufdämmernden neuen Kulturzeitalter entspreche. Es sind im wesentlichen immer wieder Schopenhauersche und Nietzschesche Einflüsse, die solchen Erwartungen zugrunde liegen, daneben sozialistische und vor allem rein ästhetische, die aus Platonismus, Renaissance, Identitätsphilosophie und Sinnlichkeitskultur ein religiöses Neuheidentum schaffen wollen, hinter dem Goethes reiche, alles verknüpfende, Antikes und Christliches verbindende Lebenswelt als ein bloßes Experiment universaler Bildung zurückbleibt. Allein so deutlich die religiöse Unruhe der Zeit sich darin kundgibt, wirkliche Erneuerungen und Emporbildungen kräftigen, volksgestaltenden religiösen Lebens wird darin niemand im Ernste erblicken können. Der pessimistische Neubuddhismus ist ein fremder Tropfen in unserem Blute, ist Kulturkritik und Wissenschaft, künstlerische Stimmung und eine aus der lebendigen Bewegung selbst sich herausnehnende Sonderstellung reflektierender Individuen. Das künstlerisch-ethische Neuheidentum ist Literatur für Literaten, eine Welle in dem immer neuer Weltanschauungen und Ethiken bedürftigen raschen Umschlage großstädtischer Geistesfreiheit. Der mitleidlos hochmütige, aristokratische Ton dieser Literatur bezeugt schon, wie wenig ihr an den Seelen der Tausende liegt, die im Kampfe mit dem Alltage der Größe eines starken und schlichten Glaubens bedürfen. Vollends die neue Religion ist eben um ihrer bloßen Zukünftigkeit willen eine Religion, die überhaupt noch keine ist. Sie ist aber auch eine, die niemals kommen wird und über deren Erwartung die religiösen Kräfte und Aufgaben übersehen und verloren werden, die vor unseren Füßen liegen. Wenn man irgend etwas auf diesem Gebiete wird sagen dürfen, so wird man behaupten können, daß aus dem Schoße einer derart reflektierten, verwissenschaftlichten, überbewußten und mit tausend technischen Weltsorgen geplagten Kultur die einfach großen Mächte der Phantasie und des Instinktes, der Lebenssicherheit und Gewißheit niemals entstehen werden, aus denen eine religiöse Offenbarung entstehen kann. Und würde eine solche sich irgendwo in erheblicher Kraft zeigen, so würde die Ueberkritik und der Mangel aller starken Instinkte des Gemeingefühls sie nirgends zur Durchsetzung und Ausgestaltung kommen lassen. Das ist ja gerade die eigentümliche welthistorische Situation des Christentums, daß es aus einer einfach volksmäßigen Kraft hervorging und auf das Religionsbedürfnis einer ermattenden Ueberkultur traf. Erst in dieser Verbindung hat es seine eigentümliche Durchdringung schlichtester Kraft und Strenge mit sublimster Seelentiefe erlangt. Die Wiederholung einer derartigen weltgeschichtlichen Situation gehört wahrlich nicht in das

Gebiet der Wahrscheinlichkeiten. Die uns verheißenen neuen Religionen würden aller Wahrscheinlichkeit nach nur eine neue Literatenreligion sein, wie wir deren genug erlebt haben und noch viele erleben werden, die aber nur die religiöse Unklarheit und Unsicherheit mehren und im übrigen alles beim Alten lassen. Oder es werden die Religionsbewegungen sein, die wir gleichfalls längst kennen: neue Sekten und Erweckungen, synkretistische Bildungen wie Spiritismus, Theosophie und Christian Science, neue Devotionen und Heiligenkulte, in deren Form der Katholizismus die neuen Religionen sich einverleibt. Aber auch das bringt uns nicht wesentlich weiter, sondern ist nur Variation vorhandener religiöser Kräfte. Vom Sozialismus aber wird man am allerwenigsten eine religiöse Erneuerung erwarten dürfen, was man auch etwa sonst von ihm erwarten mag. Er hat seine religiös-schwärmerischen Anfangsstadien, wo er mit den Gottes-Reich-Idealen des christlichen Sektentums und der Bibel noch vielfach sich berührte, gründlich abgestoßen; er vertraut heute ausschließlich auf die Gunst des naturnotwendigen, blinden Entwickelungsprozesses und auf die menschliche Kraft und Intelligenz, die die günstige Stunde des Prozesses zu erfassen und in rein menschlicher Arbeit und Klugheit auszunutzen hat. Er sieht so sehr in allem, was außerhalb der proletarischen Zukunftsentwicklung liegt, nur Unverstand, Bosheit, Selbstsucht und blinde Notwendigkeit, daß an eine Wandelung dieser Mischung von reinem Selbstvertrauen und naturalistischem Notwendigkeitsglauben zu religiöser Ehrfurcht und zu religiös begründetem Menschheitsgefühl nicht zu denken ist. Er kann günstigen Falles Religion dulden, wenn sie seinen Zielen sich einfügt, aber niemals wieder selbst Religion werden. Im Falle seines Sieges würde gewiß in der neuen Gesellschaft sich wieder das religiöse Suchen anheben, aber es würde seine Motive dann ebenso gewiß gerade nicht mehr in der eben befriedigten und nun ihre inneren Schwierigkeiten entfaltenden sozialistischen Idee finden, eher im Gegenteil. In dem wahrscheinlicheren Falle aber, daß er nach einer Reihe von Teilerfolgen auf die leidenschaftliche Spannkraft seiner Utopien verzichten müssen wird, werden sich die auf Befreiung des Individuums und kommendes Heil gespannten Energien enttäuscht den Sekten und ähnlichen individualistischen Religionsgruppen zuwenden, die ja schon heute ganz im Stillen mächtig vorrucken.

Daß in all diesen Versuchen und Hoffnungen neuer Religion viel edles Wollen und auch viel wahrhaft religiöser Sinn stecken mag, soll in keiner Weise bestritten sein. Aber zu bestreiten ist, daß das moderne Religionsbedürfnis, seine Experimente und seine Zukunftsverheißungen über die religiösen Kräfte hinausführen werden, die nun einmal die uralten religiösen Kräfte der westlichen Zivilisation

sind, über das Christentum, das in seiner Verbindung des prophetischen Theismus, der christlichen Gottesfurcht, ihrer Unendlichkeit der Seele und ihrer Brudergemeinschaft der Liebe, ihrer freudigen Gottesgewißheit und Erlösungshoffnung, schließlich der platonisch-stoischen Humanität und ihrer idealistischen Weltdeutung, das religiöse Schicksal unserer Kulturwelt ist. Eine nüchterne Betrachtung wird keine zweite Religionsbildung in unserem Kulturkreise erwarten, die mit dieser ersten auch nur einigermaßen vergleichbar wäre. Ist sie doch nicht ein zufälliges in ihn hineingreifendes Ereignis, sondern die reife Frucht aller vorangegangenen Entwicklungen der Mittelmeervölker und, soll man einmal die übliche Sprache des Unglaubens reden, die Ideologie, die mit allem weiteren Leben und Schaffen unseres Kulturkreises unlösbar verbunden ist. Wir werden keine zweite Divina commedia und keinen zweiten Faust erleben, die das europäische Lebensproblem von dem Boden einer neuen Religion aus ähnlich beleuchten und durchwirken, wie es die ersten getan haben.

Freilich das ist nur die Sprache der persönlichen Unbeteiligtheit, der nüchternen Erwägung. Aber solche nüchterne Erwägung zeigt dem Glauben und der persönlichen Ueberzeugung, daß er sich nicht beirren zu lassen braucht, wenn er im Christentum — das vieldeutige Wort vorläufig einmal in seinem allgemeinsten Sinne mit allen darin liegenden Möglichkeiten genommen — mehr als das bloße religiöse Schicksal unseres Kulturkreises erkennt. Ganz abgesehen von den Millionen, die in dem festen kirchlichen Glauben ihrer Gemeinschaften leben und ihn mit aller Leidenschaft persönlichster Ueberzeugung und praktischen Bedürfens behaupten, diese Gewißheit lebt auch in jenem oben charakterisierten Kreise eines freien Protestantismus. Sie ist überdies getragen von den großen religiösen Schriftstellern, die unabhängig sind von allen Konfessionen, von Kierkegaard, Tolstoi, Maeterlink, Carlyle, de Lagarde, Matthew Arnold, zu denen wir unter den unsrigen mit den entsprechenden Abständen Friedrich Naumann, Rudolf Eucken, Johannes Müller, Arthur Bonus, Wilhelm Herrmann, Friedrich Rittelmeyer, Hermann Kutter u. a. rechnen dürfen. Hier herrscht überall, wenn auch in sehr verschiedener Weise, die Ueberzeugung, daß das Christentum die höchste Ausgestaltung des religiösen Bewußtseins überhaupt ist, daß es eine Tiefe der gotteinigen Seele und eine innere Verbundenheit der Menschheit, eine heroische Kraft der Ueberwindung von Leid und Schuld und eine höchsten, letzten Lebenszielen zugewandte Zukunftsgewißheit offenbart, die im religiösen Leben der Menschheit ein Höchstes und Letztes sind. Dabei wird als das Entscheidende empfunden, daß es die Seelen nicht untergehen läßt im

göttlichen Leben, sondern sie gerade umgekehrt aus dessen immer lebendig bewegter Aktivität wieder zurückweist auf die Tat, die den Ewigkeitsgehalt der Seele umsetzt in Arbeit und die Gottverbundenheit der Menschheit in Liebe und Humanität des praktischen Wirkens. Niemand verkennt, daß auch so noch eine tiefe Spannung besteht gegenüber dem weltlichen Kulturleben, dem Kampf ums Dasein und seinen Tugenden, den natürlichen Interessenverbänden und ihren ethischen Werten, gegenüber aller bloßen Moral des Pflichtgefühls und aller künstlerischen Empfindung der Schönheitstiefen der Sinnlichkeit. Aber diese Spannung ist die Größe unseres Lebens und wird in tausend unvermeidlichen und immer neuen Kompromissen aufgelöst, in denen sich die feindlichen Gegensätze immer neu befruchten, und in denen die strengen radikalen Christen immer aufragen als die einsamen Mahner, als das Salz der Erde. Zugleich hat es die Kraft besessen, große populäre Organisationen zu schaffen, in denen das religiöse Leben gepflegt werden kann und doch nicht in Dogma, Ritual und Moral zu ersticken braucht, weil sein eigentliches Zentralsymbol kein Dogma, sondern eine lebendige historische Persönlichkeit ist, die jede Zeit sich neu deuten und jede in den ihr eigentümlichen Zusammenhang geschichtlicher Gesamtauffassung einfügen kann. Darum ist es nicht bloß die einzige uns zugängliche religiöse Kraft unseres Lebenskreises, sondern die große religiöse Menschheitskraft überhaupt. Unbeirrt durch alle Eindrücke der großen fremden Religionssysteme, unbeirrt durch alle naturalistische oder idealistische Philosophie und auch unbeirrt durch alle Menschlichkeiten der christlichen Geschichte glaubt man hier in souveräner Selbstgewißheit, in rein subjektiv-religiöser Entscheidung an die noch unerschöpfte Kraft und Bedeutung der christlichen Lebenswelt. Ihr Ausdruck ist nicht Lehre und Theorie, sondern die künstlerisch-suggestive Geltendmachung ihrer inneren Kraft. Sie wirkt nicht durch Beweise, sondern durch Vorbild und Erregung der Phantasie. Sie ist der große religiöse Mythos der heutigen Welt, der wie immer und überall dem religiösen Fühlen und Denken erst seinen Ausdruck gibt und der unmerklich mit dem Leben selber wächst und sich wandelt. Solchen Gedanken hat insbesondere Bonus in seinen Essays »Zur religiösen Krisis« einen starken und wirksamen Ausdruck gegeben.

Es ist der religiöse Antiintellektualismus, der hierin überall sich regt und von allem Theologentum und von aller philosophischen Religion sich deutlich scheidet, ein Antiintellektualismus, der nicht die Ergebnisse der objektiven Wissenschaft verwirft oder übersieht, der nur die eigentliche Religion selbst vor jeder Umwandlung in objektive Wissenschaft, vor jeder Messung an ihr und ihren Gewiß-

heiten bewahrt sehen will. Er weigert sich nicht, die Ergebnisse von Kosmologie und Biologie, von Psychologie und Geschichte anzuerkennen, aber er will die Religion selbst nicht zum Ergebnis der Wissenschaft gemacht sehen. Er schätzt die Wissenschaft, aber er ist mißtrauisch gegen die Philosophie, und wo er von dieser Kenntnis nimmt, da läßt er sich den Pragmatismus eines William James oder den Biologismus eines Bergson lieber gefallen als die Systeme der allumfassenden logischen Notwendigkeit. An Kants berühmte Scheidung der theoretischen und praktischen Vernunft knüpfte er gerne an, aber nur um sie völlig umzudeuten, die erste zu einer lediglich praktisch wichtigen Ordnung der Erfahrung und die zweite zu einer souveränen Entfaltung des Lebenswillens.

Aber das kann das einzige Wort der religiösen Zukunftsbewegungen unmöglich sein. So locker und so lose lassen sich die Beziehungen zur Wissenschaft nicht gestalten. Diese bleibt eine Großmacht unserer heutigen intellektualisierten Welt, und wir können nicht mehr zurück in die Völkerjugend, wo die Religion in dem lebendigen Mythos sich barg und ihre Verkünder als Propheten sprachen. Es bedarf eines festeren und klareren Verhältnisses zur Wissenschaft. Wer es persönlich nicht bedarf, braucht sich durch sie nicht stören zu lassen. Aber die Gesamtheit wird immer wieder eines Anschlusses an die intellektuelle Arbeit bedürfen, die geistige Ehrlichkeit und der Wahrheitssinn wird einen bloßen Enthusiasmus, einen frei schwebenden und unkontrollierten Mythus, nicht lieben können. Wie der christliche Mythos des zweiten Jahrhunderts beim Aufstieg in die höhere Kulturwelt des Anschlusses an den Logos bedurfte, so bedarf er ihn auch heute und in aller Zukunft. War die Logos-Christologie der Anschluß, den die jugendliche Kirche fand, so wird die heutige Religion dieses Anschlusses ebensowenig entbehren können. Sie muß ihn nur an anderer Stelle und in anderer Weise suchen. Ohne Logos kann eine große religiöse Lebenswelt ebensowenig bestehen wie ohne Mythos.

Das ist nun aber die Aufgabe der Theologie. Man könnte statt »Theologie« natürlich auch sagen der Religionswissenschaft, wenn man unter dieser nicht, wie heute meist eine über der Vielheit der Religionen schwebende allgemeine Theorie, sondern eine Erarbeitung normativer religiöser Gedanken versteht. Da man aber das letztere in der Regel als Aufgabe der Theologie versteht, so mag es bei dem Worte Theologie bleiben. Es ist dann jedenfalls eine Theologie, die an keine Konfession gebunden ist und keine fertigen Wahrheiten zu beweisen hat, sondern die in voller Freiheit arbeitet an der lebendigen Gestaltung der christlichen Idee. Sie ist protestantisch nur in-

soferne, als eine solche Theologie nur auf dem Boden des Protestantismus möglich ist und an dem Wahrheitssinn und Individualismus des Protestantismus ihr protestantisches Recht hat. Sie kann von allen Konfessionen und Konfessionslosen lernen und ist durch keine Kirchlichkeit gebunden, wenn sie auch naturgemäß den Kirchen dienen will und muß, will sie anders eine praktische Bedeutung haben und nicht bloß die allgemeine religiöse Unruhe vermehren.

Auf welchen Linien kann sich nun aber eine solche Theologie sammeln, nachdem die an Kant sich anschließende Reorganisation das oben geschilderte Schicksal hatte? Wie kann sie in eine wissenschaftliche Theorie gerade den wissenschaftslosen Antiintellektualismus aufnehmen, der das beste religiöse Pathos der Gegenwart ausspricht, der zum Wesen des Religiösen unzweifelhaft gehört? Wie kann sie ihn zugleich bejahen und doch begrenzen?

An diesem Punkte liegt die Hauptaufgabe einer wissenschaftlichen Theologie der Gegenwart. Ich will versuchen, diese Frage in strengster Kürze zu beantworten, und die aus dieser Antwort sich ergebenden Konsequenzen zu beleuchten. Ich muß natürlich dabei auf einige in meiner bisherigen Arbeit bereits geäußerten Hauptgedanken zurückgreifen, hoffe aber dabei diese selbst in einer neuen, das Ganze erleuchtenden, Weise zu erläutern.

Die Bejahung der christlichen Lebenswelt beruht bei wissenschaftlicher Begründung entweder auf der Theorie von dem absoluten, in ihrer Stiftung erfolgten Wunder, die sie mit allem anderen unvergleichbar macht und ihr eine unmittelbare, darum irrtumslose göttliche Verursachtheit zuschreibt, oder auf dem Nachweis der Uebereinstimmung der christlichen Idee mit der philosophisch konstruierbaren absoluten Vollendung der wissenschaftlichen Welterkenntnis. Die erste Theorie ist unmöglich gemacht durch die Ausdehnung eines bedingungslos historischen Denkens auch auf die christliche Urgeschichte und durch die überzeugende Erleuchtung, welche diese von daher trotz mancher verbleibenden Dunkelheiten empfangen hat. Wir sind der Ueberzeugung, daß diese Dunkelheiten, wenn sie überhaupt erleuchtet werden können, nur auf dem Wege weiterer echt-historischer Forschung sich beseitigen lassen werden, daß es unmöglich ist in ihrem Zwielicht wieder besondere übernatürliche, spezifisch christliche Kausalitäten einzuschmuggeln. Die zweite Theorie ist sowohl an dem Protest der christlichen Lebenswelt selbst als an der Unmöglichkeit einer solchen absoluten, die letzte und ewige Wahrheit herauskonstruierenden Philosophie gescheitert. Aehnlich werden auch die stets wiederholten bescheideneren Versuche, einen philosophischen Wahrheitskern aus dem Christentum herauszulösen, versagen, da dieser Kern

immer für das wirkliche religiöse Gefühl zu wissenschaftlich-abstrakt und für die Wissenschaft zu sehr der persönlich-subjektiven Bejahung bedürftig sein wird. Auch unter dem Begriff vernunftnotwendiger Werte wird sich das Christentum nicht unterbringen lassen, da es wohl eine philosophische Theorie der Vernunftnotwendigkeit des Wertens selbst, aber keine solche der Vernunftgültigkeit bestimmter Inhalte des Wertens gibt.

Somit gibt es keine einfach zu begründende zwingende Voraussetzung der Geltung des Christentums. Besteht hier aber keine fertige Voraussetzung, so gilt es von diesem fraglich gewordenen Besonderen die Voraussetzungen zurückzuschieben in das letzte hier erreichbare Allgemeine. Hier lehrt uns die Transzendentalphilosophie die letzten und allgemeinsten erreichbaren Voraussetzungen in den apriorischen d. h. autonomen oder selbständigen, aus eigener innerer Notwendigkeit sich bildenden Vernunfttätigkeiten zu finden. Diese sind nun freilich für die rein wissenschaftliche Ordnung unseres Erfahrungsinhaltes leichter aufzuweisen als für die sogenannten Kulturwerte. Aber ein analoges Apriori d. h. eine selbständige, sich mit innerer Notwendigkeit entwickelnde Gültigkeit liegt, wie schon Kant lehrte, auch in diesen. Ein solches liegt auch in der Religion. Wie es näher zu fassen und zu erläutern sei, kann hier auf sich beruhen. Jedenfalls wird jeder Religiöse, er mag über das Christentum insbesondere denken wie er will, das anerkennen und eben um deswillen auch nicht bloß anerkennen, sondern verstehen, daß es sich um etwas anderes als um Wissenschaft oder Moral oder Kunst handelt. Dieser Eindruck wird sich verstärken, wenn wir beobachten, wie das religiöse Denken seine eigene Weise entfaltet, der künstlerischen Phantasie am ähnlichsten in seiner Ergreifung aller Ausdrucks- und Erregungsmittel, aber von ihr geschieden durch den empfundenen Zwang übermenschlicher, in alledem sich kundgebender Wirklichkeit. Aller Ausdruck ist mythisch-symbolisch-poetisch, aber in diesem Ausdruck wird etwas ergriffen, das seine eigene innere Notwendigkeit und verpflichtende Kraft auf spezifisch religiöse Weise in sich selber trägt. Mit einer solchen Theorie ist erreicht, daß wir von den letzten philosophisch konstruierbaren Voraussetzungen ausgehen, daß wir das Religiöse in seiner anderen Vernunftgültigkeiten analogen Gültigkeit und doch zugleich in seiner völlig antiintellektualistischen Eigentümlichkeit verstehen.

Nun tritt freilich ein, was ich bereits oben als die Folge des Wegfalls aller Messung an einer objektiv-philosophischen Metaphysik bezeichnet habe und woraus die Theologie vom Anfang des Jahrhunderts die Folgerungen nicht oder nur erst sehr schüchtern ge-

zogen hat. Es tritt die verwirrende Fülle der konkreten historischen Religionsbildungen und unter den großen Sammelnamen der historisch-positiven Religionen selbst wieder die Fülle ganz individueller Religiosität zutage. Antiintellektualistisch genug ist diese Anschauung von der Religion, aber dafür stürzt sie auch in das Chaos all dieser Bildungen hinein und nimmt uns jeden intellektuell konstruierbaren Maßstab für die Beurteilung und Abstufung dieser Bildungen. Kants »Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft« war immer noch ein wenigstens bedingt rationaler Maßstab. Er hat die Religion rationalisiert und moralisiert. Aber indem das Verständnis der Religion nun von diesen Schranken befreit ist, fällt jeder rationale Maßstab fort. Das ist allerdings die Folge. Aber sie beweist nicht, daß nun jeder Maßstab überhaupt wegfällt, sondern nur, daß der Maßstab kein rationaler sein kann. Er muß auch seinerseits ein rein religiöser sein. Er muß verzichten, die Religion an objektiven, außerhalb ihrer liegenden und eben darum sie nicht berührenden Normen zu messen, und muß die Entscheidung aus der im Streitfalle sich mit innerer Kraft äußernden Subjektivität entnehmen. Wenn anders überhaupt im Religiösen ein Apriori d. h. ein spezifisch religiöses Gültigkeitsbewußtsein steckt, dann wird dieses auch im Konflikt verschiedener religiöser Bildungen sich regen, sogut wie es dem außerreligiösen, profanen Geiste gegenüber sich regt. Liegt kein Streitfall vor, so braucht nicht geurteilt zu werden und es kann bei der ererbten Gewißheit bleiben. Liegt ein solcher vor, so wird das in der religiösen Subjektivität verborgene und wirkende objektive Element zu entscheiden wissen. Eine solche Entscheidung ist eine persönliche Tat, eine Uebernahme des Risikos des Irrtums. Der Maßstab ist ein im lebendigen Kampf und Urteil sich selbst erst erzeugender und liegt nicht irgendwo fertig und bereit, von woher er nur geholt und angelegt zu werden brauchte. So ist auch eine solche Entscheidung antiintellektualistisch und verschieden von jedem wissenschaftlichen Urteil, das immer bereit liegende oder wenigstens doch vom Allgemeinen her konstruierbare Maßstäbe kennt und der Religion nur allzuoft den täuschenden Wunsch nach dem Besitz eines ähnlichen Maßstabes aufdrängt. Aber so antiintellektualistisch die Entscheidung ist, sie ist kein Akt der Willkür oder des bloßen Geschmacks, sondern geht vermöge jenes in aller Subjektivität wirksamen Gültigkeitselementes mit dem Gefühl einer objektiven Notwendigkeit vor sich. Die Entscheidung hat das Gefühl, sich in die eigentliche Hauptbewegung des Geistes einzustellen, die intuitiv herausgefühlt worden ist.

Und je mehr diese Objektivität als eine spezifisch religiöse gefühlt wird, um so mehr wird mit dem Verzicht der Messung an wissenschaft-

lichen Daten, auch der Eingriff in solche verschwinden, das Religiöse sich auf sein eigenstes Gebiet der Innerlichkeit ganz von selbst zurückziehen. Der Antiintellektualismus ist nicht rohe Beiseitesetzung aller wissenschaftlichen Bildung und krude Phantastik, sondern vermöge des in der Subjektivität eingeschlossenen objektiv-religiösen Elementes eine Konzentration des religiösen Gefühls auf sich selbst, eine volle Freigabe und Anerkennung der Wissenschaft und die Vermeidung oder der Wegfall der Kollisionen mit ihr. Die Wissenschaftsfreiheit der Religion ist nicht Wissenschaftsfeindschaft.

Und noch mehr. Steckt in solchen Entscheidungen ein Gefühl der objektiven Notwendigkeit, so kann nicht bestritten werden, daß in den verschiedenen früheren religiösen Bildungen gleichfalls ein solches vorhanden war. Dann muß, soll nicht Notwendigkeit mit Notwendigkeit heillos streiten, von einer zur anderen ein innerer Zusammenhang, ein nachfühlbarer Fortschritt bestehen, der als ansteigende — wenn auch oft unterbrochene, gehemmte und angefeindete — Entwickelung konstruiert werden kann. Es muß die eigene Entscheidung in die erreichbar größte Weite des Horizontes gestellt und innerhalb dessen als der Höhepunkt der auf sie zustrebenden Entwickelung betrachtet werden können. Freilich kann es sich hier nicht um eine Entwickelung handeln, deren Auftrieb durch logische Notwendigkeiten bestimmt und deren Ergebnis ein logisch-theoretischer Satz wäre. Der untheoretische oder antiintellektualistische Charakter muß auch in dieser Konstruktion der Entwickelung gewahrt werden, wie er selbstverständlich bei der Entwickelung der Moral und der Kunst auch gewahrt werden muß, ja wie wohl der ganze Begriff einer Entwickelung und eines Auftriebes des Lebens nicht aus Gesetzen logischer Gedankenbewegung verstanden werden kann und doch ein von inneren Notwendigkeiten und Gültigkeiten erfüllter ist. Es muß eine innere Folge geben, die nicht logisch begründet ist, aber als eine aufsteigende Anstrebung höchster und letzter Ziele und damit als innere Einheit intuitiv erfühlt und beschrieben werden kann. Der Hegelsche Gedanke hat sein unverlierbares Recht, nur daß er eben nicht mit Hilfe einer rein theoretischen Logik erfaßt werden kann, wie denn ja auch Hegels Logik mit ihrer produktiven Kraft, Gegensätze und Synthesen zu schaffen, schon selbst keine reine Logik mehr war und doch zu sehr Logik blieb, um den Auftrieb in seinem eigenen Wesen zu erfassen. Es muß die Behauptung eines solchen nicht logischen und doch intuitiv als Einheit erfaßbaren Auftriebes das Richtige an Bergsons Entwickelungslehre sein, wobei die ungeheuer schwierige Frage nach dem Verhältnis des logischen und des alogischen Einheitsgedankens hier auf sich beruhen mag. Jedenfalls

gewinnen wir bei einer solchen alogischen Fassung des Entwickelungstriebes die Möglichkeit, auch dem Stagnieren, dem Rückfall, der Fehlentwickelung, den Seitenbewegungen einen Ort einzuräumen, was bei der Einstellung der Entwickelung unter das dialektisch-panlogistische Schema in Wahrheit nicht möglich war.

Weiterhin gewinnen wir bei einer solchen Auffassung das Recht, die einzelnen Entwickelungsstufen und -punkte nicht bloß für logisch notwendige Durchgangsstellen anzusehen, die von der nächsterreichten sofort »mediatisiert« werden. Mit diesem Worte hat Ranke sich gegen die Hegelsche Dialektik gewehrt, ohne doch den Entwickelungsgedanken selbst damit bestreiten zu wollen. Jeder Punkt ist eine individuell lebendige, dem Moment und der Gesamtlage entsprechende schöpferische Gestaltung des dem Ganzen zugrunde liegenden Triebes, ein in sich selbst und für sich selbst wertvolles Moment in dem Flusse des Wirkens, eine Annäherung an das letzte Ziel, die als individuell geartete Annäherung einen Eigenwert in sich selber trägt und doch ein Streben ist zum dunkel vorschwebenden Absoluten. So hat Ranke mit dem Instinkt des Historikers die Hegelsche Lehre durch den Satz berichtigt, daß jede Epoche unmittelbar ist zu Gott, und hat doch damit den Fluß der Entwickelung und des Werdens nicht aufheben wollen. Es ist die Folge jenes in der rein subjektiven Entscheidung steckenden Objektiven, daß jeder tief und lebendig erfühlte Moment sowohl das Bewußtsein seines Eigenrechtes und seiner Eigenbeziehung auf das Absolute in sich trägt als auch das um eine bloße Annäherung an ein im Werden begriffenes Höchstes und Letztes. So kann auch die in der Gegenwart erfolgende Entscheidung das von ihr ergriffene religiöse Lebenssystem nur als das Höchstgeltende, als das Höchsterreichte bezeichnen und keinerlei wissenschaftliche Gewißheit über dessen ewige Dauer oder über die weitere Zukunftsentwickelung geben. Sie kann nur ihre Annäherung an das Absolute als ihr Eigenrecht und ihre Eigenwahrheit empfinden und zugleich sich vermöge jenes Entwickelungsgedankens als die den anderen Bildungen vermöge ihres Verhältnisses zum Grundtrieb der Entwickelung überlegene Kraft konstruieren. Die ganze Konstruktion ist selbst nicht der Beweis ihres Rechtes und der Vollzug ihrer Ueberzeugung, sondern erst die Folge und Bewährung ihres im eigentlichen Sinne religiös-selbständig bereits vollzogenen Urteils. Aber dieses verlangt nach einer solchen Unterbauung und Bestätigung, und gewinnt rückwirkend von da aus eine auch praktisch-religiös wichtige Beleuchtung.

Setzen wir nun den Fall, daß das religiös lebendige Urteil in den Kämpfen der Gegenwart die christliche Lebenswelt bejaht und dieser Bejahung sich der Unterbau einer solchen Entwickelungslehre

eindrucksvoll unterstellen läßt, so beginnt damit nun freilich eine neue Reihe von Fragen. »Das Christentum« ist, wie bereits angedeutet, ein außerordentlich vieldeutiger Begriff. Seine Vieldeutigkeit ist unmittelbar anschaulich in dem Nebeneinander der großen Konfessionen, die sämtlich ein historisches Recht haben, sich mit ihm zu identifizieren. Sie ist weiterhin anschaulich in den Versuchen der christlichen Lebenswelt, sich von der antik-mittelalterlichen Fassung zu befreien und aus einer inneren Berührung mit den Lebenstrieben der Gegenwart umzuformen. Diese Versuche machen sich als sogenannter Modernismus, wie sie die häreseologische Sprach- und Denkgewohnheit der katholischen und protestantischen Scholastiker bezeichnet, in allen Konfessionen geltend, aber sie haben einen festen Halt nur auf dem Boden des Protestantismus, der durch sie vor die Gefahr der Spaltung gestellt ist. Diese derart anschaulichen Verschiedenheiten haben nun aber auch ihren inneren Grund im Wesen der Sache. Das »Christentum« ist einerseits eine sehr komplexe historische Bildung und hat andererseits bei seiner Verbindung reinster Innerlichkeit mit starker Aktivität die Kraft sehr starker Wandelungen und Anpassungen. Es ist schon hervorgehoben, wie in ihm die grandiosen und einfachen Kräfte des israelitischen Prophetismus, die spezifische Eigentümlichkeit der Gottes-Reich-Predigt Jesu, die Gnadenreligion des Paulus, die sakramentale Kultreligion der Mysterien, der Christuskult und die Christusmystik, die stoisch-platonische Ethik und idealistische Metaphysik enthalten und zu einem lebendig bewegten Ganzen zusammengegangen sind. Dazu kommen dann die großen Wandelungen im Zusammenhang mit den allgemeinen Kulturlagen, die breite Ausdehnung zur mittelalterlichen Kultur, die radikale Verpersönlichung und Individualisierung im Protestantismus, die Amalgamierungen mit modernem Weltgefühl und praktisch-sozialer Arbeit in der modernen Welt. Die Bejahung der christlichen Lebenswelt muß also immer zugleich angeben, in welchem Sinne sie gemeint ist. Damit stehen wir wieder vor einer Entscheidung der streitenden Ansprüche, vor dem gleichen Problem im engeren Rahmen, vor dem wir vorhin im weiteren Rahmen gestanden haben. Auch hier hat man versucht, mit rein wissenschaftlichen Mitteln die Entscheidung zu treffen, und auch hier kann dieser Versuch nicht gelingen. Man glaubte hinter der Buntheit der Entwickelungen ein sich immer gleich bleibendes »Wesen des Christentums« konstruieren und auf dieses die Entscheidung richten zu können. Adolf Harnack hat in einem der verbreitetsten Bücher der Gegenwart, das diesen Titel führt, versucht, aus der Jesus-Predigt rein historisch dieses Wesen zu bestimmen. Allein das wurde, wie es gar nicht

anders sein konnte, zu einer starken Modernisierung und Kantisierung des Reich-Gottes-Gedankens und tat, wie Loisy treffend zeigte, den weiteren Gehalten des Christentums entschieden unrecht. Die Hegelianer konstruierten das »Wesen des Christentums« als die ihre sämtlichen Erscheinungen in logisch-dialektischer Folge hervorbringende und im Endergebnis sich voll explizierende »Idee« des Christentums. Allein das ist der gleiche panlogistisch-dialektische Irrtum, den ich oben als den Fehler ihrer Gesamtkonstruktion der religiösen Entwickelung bezeichnete, übertragen auf die Entwickelung der im Christentum prinzipiell herausgebildeten »Idee der Religion«. Ueberdies ist das einheitliche Endergebnis, das darnach erwartet werden müßte, nicht vorhanden; statt seiner herrschen die mannigfaltigsten und gegensatzreichsten Strebungen, und gerade die zukunftskräftigsten sind keineswegs eine Vollentfaltung seiner Idee, eine Synthese all seiner bisher durchlaufenen Stufen, sondern stürmische Anpassungen an eine neue, von der Ursprungszeit des Christentums grundverschiedene geistige Gesamtlage. So hilft auch hier die Wissenschaft nichts zur Hauptsache, weder die historische noch die philosophische. Es gibt auch hier nur die antiintellektualistische Parole, mit religiösem Feingefühl, mit freier Versenkung in die Fülle der historischen Kräfte und mit entschlossener Aufnahme der berechtigten Lebenswerte der Gegenwart die Christlichkeit der Gegenwart und Zukunft frei zu gestalten, wie es jede große Zeit getan hat. In der Entscheidung steckt zugleich ein Moment der religiösen Produktion, der neuen gegenwärtigen und lebendigen Offenbarung. Aber das in solcher Entscheidung verborgene objektive Element der inneren Notwendigkeit, des religiösen Gewissens, die Treue und Pietät gegenüber der Geschichte, der Wille zur Einstellung in eine innere uns ergreifende Lebensbewegung der Sache selbst: das bewirkt auch hier ein Verpflichtungsgefühl, einen inneren Zwang, der solche Entscheidung aus dem Bereich der bloßen Willkür und des Zufalls hinaushebt. Auch hier ist es deshalb möglich, rückschauend von der spezifisch religiösen Entscheidung her sie zu unterbauen mit einer historischen Anschauung von der Entwickelung des Christentums, von der dann alles wieder gilt, was vorhin über eine solche Entwickelungstheorie gesagt worden ist. So kann man jeder Epoche des Christentums gerecht werden, indem man sie mißt an ihrem eigenen Sinne und Willen ohne jede Hineintragung einer vorgeblichen Tendenz auf moderne Ergebnisse; so kann man die eigene Stellung aus der Geschichte nähren und begründen, ohne sich der Geschichte gefangen zu geben. Freilich werden die Aengstlichen und dogmatisch — für oder gegen, das macht meist keinen Unterschied — Gebundenen kommen und meinen, damit könne man

sich allerdings leicht aus dem Christentum selbst hinausentwickeln und es sei dann überhaupt nicht mehr recht gut festzustellen, was Christentum ist. Es beginnen die Abwägungen des Noch-Christentums oder Nichtmehr-Christentums, und es wird ein Trumpf der Theologen, jemanden die Mitarbeit zu verbieten, weil man sich aus dem Christentum herausgestellt habe, gleich als ob das Christentum ein Verein wäre, der die mit dem Statut nicht mehr übereinstimmende Mitglieder nicht mehr zu dulden brauchte und von solchen Ausgetretenen dann sich die Einmischung in seine Angelegenheiten verbitten dürfte. Nun, es ist wirklich nicht so leicht festzustellen, was Christentum ist und was es nicht ist, solange es noch lebendig ist und die Fähigkeit neuer Produktion besitzt. Darüber ob eine religiöse Idee sich als christlich fühlen und bezeichnen darf, wird daher in erster Linie immer diese selbst entscheiden müssen, jenachdem sie sich wirklich aus dem christlichen Geiste herausgeboren fühlt oder nicht. Insbesondere kann das Kennzeichen der Christlichkeit in der heutigen Lage nicht darin liegen, ob irgend ein Punkt der christlichen Geschichte als unmittelbarer Glaubensgegenstand behauptet und damit in die Sphäre der zeitlosen Vergöttlichung aus dem geschichtlichen Zusammenhang herausgehoben wird. Denn das ist überhaupt der große Wandel der Dinge in dem modernen Geiste, daß für ihn die Geschichte in den Zusammenhang des allgemeinen Geschehens eingereiht ist und daß die unmittelbar religiöse Empfindung infolgedessen nur auf das Uebergeschichtliche, auf Gott selbst, gerichtet sein kann. Das ist gar nicht Folge bestimmter wissenschaftlicher Erkenntnisse, das ist der Gesamtinstinkt des modernen Geistes, der zur Geschichte eine andere Stellung einnimmt als das Mittelalter und die Spätantike. Dann aber tritt für das Kennzeichen der Christlichkeit der eigentliche Gottesgedanke selbst, die Lebensempfindung und Weltstellung, das Ethos und der Zukunftsglaube in den Vordergrund. Wo der Gegensatz des persönlichen Lebens gegen die bloße Natur und Welt, die Aufgabe der Wiedergeburt und Erhöhung, die Erlösung von Schuld und Leid durch die vertrauende Hingabe an Gott, das Ethos des unendlichen Persönlichkeitswertes und der Humanität, die Hoffnung auf das Gottesreich der sich in Gott vollendenden Geister, das heißt, wo die ganze Spannung des Personalismus gegen die bloße All- und Weltvergötterung, der Ueberweltlichkeit gegen die Weltseligkeit, behauptet wird: da haben wir christlichen Geist und damit Christentum. Das Historische wird dadurch nicht bedeutungslos, es wird zum Mittel der Erziehung und Veranschaulichung, zum Gemeingeist und zur Kontinuität einer großen Lebenseinheit, aber es ist nicht mehr unmittelbar Gegenstand des Glaubens. Welche Stellung und Bedeutung man ihm dann im einzelnen

gibt, das ist nicht mehr Sache der Wissenschaft, sondern der freien religiösen Phantasie, von der und von deren Verhältnis zum Wirklich-Geschehenen hier weiter nicht die Rede zu sein braucht. Hier interessiert nur die allgemeine Umorientierung in der Stellung zum Historischen. Sie ist der wichtigste Charakterzug in der Christlichkeit, die vor unseren Augen sich bildet. Damit treten aber dann die inneren Spannungen und Probleme dieses Gottesglaubens und seines Ethos ganz anders hervor, die starke Spannung gegen das Ethos der Immanenz und des Kampfes ums Dasein zugleich mit der Notwendigkeit, doch auch dieses in das spezifisch religiöse Ethos einzubeziehen. An der Anerkennung und Stellung solcher Aufgaben erkennt man dann aber mit Klarheit die starke christliche Bestimmtheit der Religiosität. Eine solche braucht über ihre Christlichkeit nicht im Zweifel zu sein.

Alles Weitere gehört dann nicht mehr der Wissenschaft oder der wissenschaftlichen Theologie an. Das mag dann je nach Bedürfnis, Lage und Individualität sich in einer völlig wissenschaftsfreien Weise aussprechen und dazu die alte christliche Symbolsprache verwenden oder sich eine stark erneuerte und verselbständigte schaffen. Es gehört der Sphäre der praktischen Verkündigung, des Unterrichts, der schriftstellerischen oder der persönlichen Aussprache an und mag sich hier seinen eigenen Weg bahnen. Eine Rücksicht mittelbarer Art auf die Wissenschaft wird man freilich von denen erwarten, die Ergebnisse objektiver Forschung zu würdigen wissen: nämlich daß sie in ihren religiösen Aussagen die Zusammenstöße mit dem wissenschaftlichen Bild der Dinge vermeiden und daß sie dieses selbst in religiöse Beleuchtung zu stellen, ihm selbst religiöse Anregung abzugewinnen vermögen. Das Entscheidende wird aber hier freilich stets die Macht des inneren Lebens sein, das sich hier ausspricht, und die künstlerische Plastik, in der es sich mitzuteilen versteht.

Auf diesen Linien könnte sich eine wissenschaftliche Theologie sammeln und sollte sie sich auch sammeln. Wieweit das die heutige Theologie der theologischen Fakultäten wirklich tut, ist verhältnismäßig gleichgültig. Sie ist ja teilweise historisch-philologische Forschung, die mit jenen Hauptfragen gar nichts zu tun hat und ihnen aus dem Wege geht. Hier wird überaus Tüchtiges geleistet und ist nur eine engere Fühlungnahme mit den Philologen und Historikern zu wünschen, ein Wunsch, der freilich auch in der umgekehrten Richtung gilt. Zum andern Teil ist sie durch die allgemeine Lage der Politik und das Verhältnis der Kronen und der Ministerien zu den parlamentarischen und zu den hinter den Kulissen arbeitenden Parteien bestimmt. Die theologischen Fakultäten sind ein Ele-

ment im politischen Kräftespiel des Staates. Hier darf man also den reinen Ausdruck der geistigen Lage und ihrer Bedürfnisse nur in sehr eingeschränkter Weise suchen. Sie müssen sehr vielfachen Ansprüchen genügen, die mit der geistigen und wissenschaftlichen Lage wenig zu tun haben, und können gar nicht einfach an den Forderungen der letzteren gemessen werden. Die Berufung ihrer Mitglieder vollzieht sich daher auch größtenteils weder nach wissenschaftlichen noch nach religiösen, sondern nach politisch-kirchlichen Gesichtspunkten, und dadurch ist der Durchschnitt ihrer Arbeitsleistung bestimmt. Aber es gibt einen Standpunkt über ihnen, der doch zugleich auch innerhalb ihrer vertreten werden kann und oft genug vertreten wird, den Standpunkt, der oben geschildert worden ist und auf dem sich die Freigebung der antiintellektualistisch lebendigen Aussprache mit der Anknüpfung an eine wissenschaftliche Theorie der Religion und ihrer Entwickelung verbinden läßt.

Ob das den Ansprüchen der gegenwärtigen überwiegenden Fakultätstheologie genügt, darauf kommt wenig an Nur das ist die Frage ob es dem inneren Triebe und Instinkt des Glaubens selbst genügt. Wird aber das gefragt, dann ist allerdings noch ein Bedenken zu erwägen, das von hier aus entspringen kann und das auch oft genug gegen eine solche Auffassung geltend gemacht worden ist, die ja seit Schleiermachers Reden über die Religion und Herders großem Geschichtsentwurf uns nichts Fremdes ist. Das Ergebnis nämlich der ganzen geschilderten Konstruktionen geht nicht hinaus über den Satz von der Höchstgeltung der christlichen Lebenswelt innerhalb unseres geschichtlichen Horizontes. Eine theoretische Garantie für die ewige Dauer des Christentums und für eine schließliche Vereinigung der Gesamtmenschheit in einer auf die Person Jesu sich konzentrierenden Erfassung des Religiösen: das ist damit nicht gegeben. Es kann damit nicht gegeben werden, da ja auch der Beweis der Höchstgeltung selbst kein theoretisch-logischer ist. Aber nicht bloß das. Es kann natürlich auch die abstrakte Möglichkeit nicht ausgeschlossen werden, daß vielleicht neben dem Christentum sich die Religion dauernd auch auf anderen Höhenlagen hält, was vermutlich übrigens auch bei einer allgemeinen äußeren Christianisierung innerlich der Fall wäre. Auch das kann nicht logisch ausgeschlossen werden, daß unter Umständen einmal die ganze Kontinuität unserer Kultur abreißen könnte und neue Eiszeiten und Rassenbildungen die Menschheit von Grund aus verändern oder in die Barbarei zurückwerfen möchten. Als rein abstrakte Möglichkeit muß das alles gelten, niemand kann es als undenkbar bezeichnen. Also stünden wir doch eben bei dem Ergebnis: im unbegrenzbaren Fluß des Werdens ist die christliche

Lebenswelt die höchste uns bekannte Gestaltung oder Offenbarung des religiösen Lebens. Und wenn wir dann weiterhin das Christentum selbst im Fluß und Wandel sehen und in der eigentümlichen Christlichkeit jeder großen Epoche eine bloß individuell für diese Gesamtlage gültige Formation zu erkennen haben, so ist auch das von uns zu gestaltende Wesen des Christentums kein letztes Wort und dieses selber in einem Flusse, dem rein theoretisch keine Grenzen zu setzen sind, wie ja schon unsere eigene Entscheidung selbst keine theoretisch begründete war. Ist aber das nun nicht der bedenklichste Subjektivismus, der erklärte Relativismus? Ist das nicht das reine Widerspiel der Richtung auf das Ewige und Zeitlose? Ist es nicht ein für jede einfache Stellungnahme viel zu verwickelter Gedanke, ist es nicht ein unerträgliches Bedingen des Unbedingten?

Solche Einwürfe liegen nahe. Wir wollen dabei zunächst den Subjektivismus ausscheiden, der zugestanden ist und der ein Bewußtsein um innere Notwendigkeit und Gültigkeit nicht ausschließt, sondern nur den logischen Beweis für beides. Wir wollen auch die Frage nach der Erschwerung der Praxis durch eine solche Theorie zurückstellen, denn es handelt sich ja gerade nicht um die Praxis, sondern nur um eine ihr zu unterbauende Theorie, die nirgends unmittelbar in die Praxis selbst einzugreifen braucht. Gegen eine wissenschaftliche Theorie aber beweist der Vorwurf der Verwickeltheit gar nichts; in ihr ist eine solche vielmehr ganz am Platze, da ja die Wissenschaft durch die Aufwerfung ihrer Fragen die ganze Sachlage notwendig verwickelt und auf verwickelte Fragen hier so wenig wie sonst eine einfache, runde Antwort geben kann. Es soll sich ausschließlich um den Vorwurf des Relativismus handeln.

Ist das Ganze wirklich Relativismus? Ja, handelte es sich nur um den Antiintellektualismus allein, um die Erprobung aller religiösen Kräfte lediglich an dem Maße ihrer Energie und ihrer Verkörperung in suggestiver Phantasie, dann würde freilich bei der Unbegrenzbarkeit der Bildung solcher Kräftesysteme der Relativismus die unvermeidliche Folge sein. Verbündet sich damit noch vollends wie im heutigen Pragmatismus und Biologismus die Behandlung aller theoretischen Wissenschaft als bloßer praktischer Orientierungstechnik, dann sind wir ihm allerdings rettungslos verfallen. Allein der Antiintellektualismus, soweit er hier aufgenommen ist, ist erstlich und vor allem hineingebaut in eine transzendentale Theorie vom Wesen des Geistes. Man mag das Apriori noch so sehr entwickelungsgeschichtlich verflüssigen und noch so sehr seine anthropologische Seite, seine Verbundenheit mit der menschlichen Sinnesorganisation und den menschlichen Messungen von Raum und Zeit, betonen, es bleibt doch immer eine durch innere

logische Notwendigkeit sich durchsetzende und auf einen logischen Allzusammenhang hinstrebende Betätigung der Vernunft überhaupt. Der Transzendentalismus ist seinem Wesen nach antirelativistisch. Nun freilich ist die Werttheorie von dieser Theorie der theoretischen Vernunft in Wesen und Begründung verschieden. Aber in Moral, Kunst und Religion wird doch auch jedesmal eine atheoretische Gültigkeit anerkannt, um derenwillen sie mit der der theoretischen Vernunft zur Einheit der Vernunft überhaupt zusammengeht. Der Logos ist ein System der Gültigkeiten, das theoretische und atheoretische Gültigkeiten umschließt, eben darum ein schaffendes Leben und keine tödliche Rationalisierung, aber eben doch auch in allen Stücken auf ein Letztes, Gültiges und Notwendiges gerichtet und kein poetisches Chaos bunter Gestaltungen. Die atheoretische Gültigkeit ist gewiß gleichfalls eine entwickelungsgeschichtlich verflüssigte und nirgends in ihren letzten Zielen bereits enthüllte. Aber es ist doch sowohl dem Werden eine Zielrichtung gegeben, als an jedem Punkte des Werdens ein Urteil über die etwa in ihm sich kreuzenden und treffenden Sondergestaltungen möglich. So kann sich ein Hauptstrom der Entwickelung herausbilden, der gegenüber den sich verzettelnden Anhängen und gegenüber den zurückbleibenden Seitenströmen sich als solcher erkennen und empfinden kann. Betrachten wir den aus dem hebräischen Prophetismus hervorgegangenen Strom als solchen, so mag hier ja wohl nichts erreicht sein als das Bewußtsein höchster Annäherung an das gesuchte Ziel. Das Ziel selbst ist doch in dieser Annäherung immer gegenwärtig, und alle unwißbaren Zukunftsmöglichkeiten können das erreichte Maß nicht entwerten und durch bloße Gespenster einer möglichen Zukunft entwurzeln. Die Gegenwart ist voll erfüllt von der unmittelbaren Nähe Gottes und kann die Frage möglicher anderer Offenbarungen ruhig der Zukunft überlassen. Das ist doch wahrlich kein Relativismus, der vielmehr seinerseits jedem Punkt in seiner Umgebung recht geben müßte und keinen Kampf um Wahrheit und Vertiefung von ihm aus eröffnen könnte. Es ist vielmehr die Behauptung eines gültigen letzten Zieles und seiner immer volleren Gegenwart in jeder Annäherung. Dabei sind dann aber doch die einzelnen Momente nicht zu bloßen Durchgangsstadien und Provisorien herabgesetzt, die nur den Sinn hätten, das Endziel zu ermöglichen. Das würde zutreffen, wenn es der auf die Menschheitsgeschichte verteilte Prozeß der Herausarbeitung einer logischen Idee wäre. Aber diese atheoretischen Gültigkeiten haben die Eigentümlichkeit, daß sie jedesmal das Ziel in jeder großen Bildung in einer eigentümlichen, wenn auch nur verschieden stark sich annähernden, aber doch das Ganze in der ihnen möglichen Weise

ausdrückenden Kräftigkeit in sich tragen. Sie sind Momente im Werden, aber jeder Moment hat zugleich eine eigene unmittelbare individuelle Bedeutung, eine ihm eignende Unmittelbarkeit zu Gott für sich. Sie haben eine zeitliche Eigenart und sind doch zugleich Annäherungsgrößen gegenüber dem absoluten Leben. Wann und wie dieses sich offenbaren wird und ob allen Einzelwesen außer ihrer historisch-individuellen Anteilnahme an ihm zuletzt noch eine solche am vollen Ziel und Sinn beschieden sein wird, darüber wissen wir lediglich nichts. Von solchen Dingen handeln die Eschatologien, die Prädestinationslehre, die Fortentwickelungs- und Reinkarnationslehre. Aber das ist alles gläubige Phantasie, ein Wissen gibt es darüber nicht. Das ist aber auch nicht unentbehrlich. Zur Entwindung aus den Schlingen des Relativismus, der mit der historischen Anschaulichkeit des unbegrenzbaren Flusses, der Würdigung des Individuellen und der Ablehnung jeder rein logisch-dialektischen Konstruktion allerdings gefährlich naheliegt und die Kehrseite jeder Betonung des Lebens vor dem Denken ist, genügt die Anerkennung einer in alledem sich auswirkenden atheoretischen Gültigkeit, die mit innerer Notwendigkeit jedesmal dem aufmerkenden Gefühl sich kundtut als spezifisch religiöse Gewißwerdung und Entscheidung.

Das ist nicht Relativismus, sondern Subjektivismus, Verzicht auf die Entscheidung mittelst theoretisch konstruierter Maßstäbe, ausschließliche Schöpfung der Entscheidung aus dem persönlichen Wahrheitsgefühl. Aber auch mit diesem Subjektivismus hat es seine eigene Bewandtnis. Er ist eine Entscheidung zwar durch das Subjekt, aber keineswegs bloß für das Subjekt. Er ist ein Ergriffenwerden durch eine Gültigkeit, die zwar nur im persönlichen Gefühl sich durchsetzen kann, die aber eine allgemeine innere Notwendigkeit ist und für jeden gelten soll, der sie zu vernehmen und auf seine persönliche Weise zu verwirklichen fähig ist. Dieser Subjektivismus steht auf einem metaphysischen Hintergrunde, der nun wiederum seinerseits nicht mit theoretisch zwingender Logik konstruiert werden kann, sondern, wie er sich nur in persönlichen Stellungnahmen offenbart, so auch nur in solchen ergriffen werden kann. Es ist der Hintergrund einer lebendigen Bewegung der Vernunft überhaupt, die in immer neuen Schöpfungen hervorbricht und in deren schaffende Zielrichtung die Seele intuitiv sich versetzen kann, freilich nur mit dem Wagnis, die wahre Zielrichtung erfühlt und ergriffen zu haben ohne jede Möglichkeit einer Rechtfertigung dieses Wagnisses durch spekulative Konstruktionen. Etwas derartiges meint Eucken mit seinem »Geistesleben« und Bergson mit seiner »Intuition«. Es ist hier nicht möglich, diese Begriffe weiter zu verfolgen. Es

soll nur hervorgehoben sein, daß jener Subjektivismus nur richtig verstanden ist als Ausdruck einer Metaphysik, die freilich selbst nur subjektive Metaphysik ist. In letzter Linie führen diese Gedanken in die Nähe des Neuplatonismus, des Meister Eckardt, einer das reale Werden und die reale Persönlichkeit einschließenden Mystik, für die Gott und das Subjekt zwar als real getrennte Größen, aber doch die Subjekte nur als in Gott handelnd, fühlend, denkend erscheinen.

Von einem solchen Standpunkt aus ist die Bejahung der christlichen Lebenswelt die Bejahung des großen Hauptergebnisses der religionsgeschichtlichen Entwickelung und ist die Gestaltung dieser Lebenswelt für die Gegenwart eine der großen Fortentwickelungen des religiösen Bewußtseins. Damit bejahen wir kein Durchgangsstadium und kein Provisorium, sondern die uns zugewendete und uns allein bekannte Höchstoffenbarung des religiösen Lebens. Was in hunderttausend Jahren sein wird und ob diese Lebenswelt, wie sie in sich selbst individuell verschiedene Gebilde hervorbringt, dauernd vielleicht anders geartete individuelle Offenbarungen des höchsten personalistischen religiösen Lebens anerkennen muß, das alles mögen wir getrost der Zukunft überlassen. Es genügt zu wissen, daß wir keine Beute des historischen Zufalls und kein Opfer traditionsgebundener Gefühle sind, wenn wir unsere religiöse Zukunft durch die große europäische Religion auf jede absehbare Zeit bestimmt sehen.

Damit ergibt sich dann aber auch schließlich die Stellung zur Praxis. Die Frage eines Verhältnisses zur Praxis bildet freilich für die wenigsten heutigen Religionsphilosophen eine Sorge. Sie sorgen um die Klarheit ihres eigenen Gedankens und allenfalls um das Lesepublikum des Buches, dem sie ihre Lehren anvertrauen. Hier herrscht noch die Aera des Liberalismus und des geistigen Manchestertums, wo jeder für seine Gedanken sorgt und im übrigen eine schließliche Uebereinstimmung der Verständigen von selbst sich ergeben läßt. Allein das war richtig und konsequent nur unter den intellektualistischen Voraussetzungen des individualistischen Liberalismus. Ihm erlaubte die in allen identische Voraussetzung der Vernunft und ihrer theoretischen Methoden, ein bei allen Denkfähigen übereinstimmendes Resultat, den Ausgleich in der allgemeinen Zustimmung, zu erwarten. Die Konfessionsgrenzen glaubte man überwunden und die Zeit der Vernunftreligion gekommen. Davon sind wir nun aber teils wegen des Ausbleibens dieses Resultats, vor allem aber wegen unseres antiintellektualistischen Verständnisses der Welt der Werte und damit der Religion, inzwischen weit abgekommen. Von Uebereinstimmung und von Erwartung einer Uebereinstimmung ist keine Rede mehr. Wie auf die Aufklärung der romantische Subjektivismus folgte und sich für die mangelnde gemein-

schaftsbildende Kraft durch souveränes und ironisches Selbstgefühl entschädigte, so ist auf den Liberalismus und seine intellektualistischen Uebereinkömmlichkeiten eine neue Romantik mit den gleichen Eigenschaften gefolgt. Sie wird aus eben diesem Grunde so wenig dauern können wie die alte. Wie Novalis, Friedrich Schlegel, Fichte, Schleiermacher seinerzeit gerade aus dem äußersten Individualismus heraus auf die Gemeinschaftsformen, den Staat, die Nation, die Gesellschaft, die Kirche kamen und von der Erneuerung des Mittelalters bis zur sozialistischen Zukunftsgesellschaft die Ermöglichungen solcher durchliefen, so deutet heute wiederum die starke Aufnahme soziologischer Probleme auf eine ähnliche Umkehr des Gedankens. Auch für die Religionstheorie ist es unerläßlich, auf die soziologische Seite ihres Problems zu achten. Sie kann nicht in lauter rein individuellen und persönlichen Konstruktionen oder Stimmungskundgebungen verharren. Sie muß entweder auf die neue Religionsgemeinschaft der Zukunft lossteuern und sie energisch in Polemik und Aufbau vorbereiten oder sie muß den Anschluß an die gegebenen praktischen Organisationen finden. Eine Religionstheorie, wie die hier charakterisierte, kann ihn im Protestantismus finden und ist ja zum guten Teil aus ihm selbst herausgewachsen.

Da ist es dann allerdings eine ernste Frage, welcher Art dieser Anschluß sein kann und wie eine solche Theorie auf die geschichtlichen religiösen Gemeinwesen wirken muß. Die Frage ist aber gerade von einer solchen Theorie aus verhältnismäßig leicht und einfach zu beantworten. Das Maß von Antiintellektualismus, von Anerkennung des symbolisch-künstlerischen Sprachcharakters und von spezifisch religiöser Eigengewißheit, wie es in diese Theorie aufgenommen ist, läßt die Praxis im ganzen gewähren, wie sie will und kann. Sie gibt nur einen allgemeinen theoretischen Hintergrund für die Selbständigkeit von Predigt, Meditation und Unterricht, der nicht selbst gepredigt zu werden braucht, sondern der Predigt sozusagen nur wissenschaftlich den Rücken freihält. Wie die Predigt — und darunter ist hier alle praktisch-kultische Betätigung, aller Unterricht und alle persönliche Aussprache gemeint — den christlichen Ideenschatz benützt und gestaltet, umbildet und bereichert, vereinfacht oder erweitert, das ist lediglich ihre Sache. Sie muß nur nach einer Verinnerlichung trachten, die den Zusammenstößen mit dem objektiven Welterkennen zum mindesten aus dem Wege geht, und eine persönliche Stärke der Religiosität zugrunde legen, für die alle Formen und Symbole als bloßer Ausdruck gelten können. Hier hört ja überall die eigentliche Wissenschaft auf und gibt es nur eine indirekte Verbindung mit ihr. Hier kann der massivste Offenbarungsglaube und die inner-

lichste Schau gepredigt werden, wenn man nur mit den Theorien von beidem verschont wird und in alledem wahrhaftes Leben sich ausspricht. Hier hat die Phantasie eines armen Kesselflickers wie Bunyan so gut ihr Recht wie die gedankliche Sublimität eines Schleiermacher. Der Antiintellektualismus geht auf Kraft und Leben und nimmt die Form als Form. So kann allen Bedürfnissen, Geistesarten und sozialen Schichten genügt werden und ist doch dem Ganzen ein Trieb auf Reinigung von groben Widersprüchen gegen die moderne Weltkenntnis eingepflanzt, eine Neigung zur produktiv-religiösen Deutung und Würdigung der neuen Lebenstriebe und Weltbilder mitgegeben. Die grundlegende Theorie stört nirgends, weil sie nirgends unmittelbar eingreift. Sie steigert Lebendigkeit und Anschaulichkeit, aber nur durch Freilegung der schaffenden Quellen, nicht durch direkte Belehrung. Das ist alles, was wir für die Lage brauchen und was ein wirklich religiöses Bedürfnis verlangen kann.

Nur in einem Punkte äußert sich eine direkte Wirkung der Theorie auf die Organisationen. Sie verlangt von ihnen die Weitherzigkeit der Freigebung der religiösen Subjektivität innerhalb des gemeinsamen Willens zur Christlichkeit, zur lebendigen Verwertung der Bibel und der christlichen Geschichte. Das bedeutet Beweglichkeit der Verpflichtungen und vor allem der liturgischen Formeln. Das Nähere bedarf hier keiner Erörterung. Ob die protestantischen Kirchen praktisch hierauf in einer Weise eingehen werden, die einen wirklichen Fortschritt bedeutet, ist eine hier nicht zu erörternde Frage. Jedenfalls ist die Lösung des Problems, die bei uns nun hundert Jahre lang in Gestalt eines ermäßigten und noch immer archaistisch uniformierten Staatskirchentums geherrscht hat, sicherlich nicht die endgültige. Bei jeder Neuaufnahme des Problems wird es sich dann darum handeln, entweder die großen Organisationen mit einer derartigen weitherzigen Lebendigkeit zu erfüllen oder sie in lauter Sekten und Gruppen zu zerschlagen. Im letzteren Falle wäre dann freilich eine trübselige und gefährliche Lage geschaffen. Gerade einer solchen aber arbeitet die hier geschilderte Theorie nach Vermögen entgegen. Wie weit die Zerspaltung der protestantischen Kirchen sich aufhalten und überwinden läßt, das hängt teils von der Einsicht der Kirchenleiter und politischen Instanzen, teils von der Selbstbegrenzung der dogmatischen Leidenschaften, teils von dem Weitblick und dem Ernst der gebildeten Bevölkerung ab. Eine Zertrümmerung würde die Gefahren verstärken, die vom Katholizismus unserer Kultur drohen, und würde den Einfluß von Kultur und Wissenschaft auf den Protestantismus schwer gefährden. Dabei würde niemand gewinnen als der kulturlose Fanatismus.

Auf der andern Seite bleibt aber hier doch auch die Theorie selbst wieder unverworren mit den praktischen Fragen. Sie gibt dem Mythos den Logos zum Hintergrund und wird als Theorie sich nicht selbst die Ausbildung und Aussprache des Mythos zur Aufgabe machen. Damit aber bleibt der Unterschied anerkannt zwischen der praktischen, durch Umstände und Zeitströmungen bedingten Aussprache und der reinen wissenschaftlichen Theorie, die dann eben damit auch den Gefahren und Umschlägen des praktischen Lebens weniger ausgesetzt ist. Der Unterschied zwischen einer mehr esoterischen und einer mehr exoterischen Religionslehre ist unaufheblich. Hat die letztere den Vorzug der lebendigeren Wirksamkeit, so hat die erstere den Vorzug des festen Anschlusses an das wissenschaftliche Denken. Darin offenbart sich nichts anderes als das, was schließlich dieser ganzen Darlegung zugrunde liegt, die Anerkennung der Polarität von Leben und Denken, von Mythos und Logos.

Philosophie und Dichtung.

Nach einem Vortrag, gehalten am 12. Dezember 1912 im Rathaus zu Zürich.

Von

Fritz Medicus (Zürich).

An einer berühmten Stelle seines Werkes vom Staat[1]) vergleicht Platon das menschliche Geschlecht einer Schar von Gefangenen, die in einer unterirdischen höhlenartigen Wohnung von Kindheit an gefesselt an Schenkeln und Hals unbeweglich gegen die hintere Wand der Höhle blicken. Licht haben sie von einem Feuer, das ferne hinter ihnen brennt. Zwischen dem Feuer und den Gefangenen führt ein Weg; längs diesem eine Mauer. Auf dem Wege gehen Menschen, tragen Gefäße, Bildsäulen und andere Dinge. Einige reden, andere schweigen. Die Gefangenen sehen nichts als die Schatten, die das Feuer auf die Wand der Höhle wirft. Und wenn sie Stimmen vernehmen, werden sie nicht anders meinen, als daß der eben vorübergehende Schatten rede. Sie werden nichts anderes für wirklich halten als die Schatten.

Wenn nun einer entfesselt würde und gezwungen, sogleich aufzustehen, sich umzuwenden, zu gehen und gegen das Licht zu blicken, so hätte er Schmerzen, und wegen des flimmernden Glanzes vermöchte er nichts Rechtes zu erkennen: er würde dem nicht glauben, der ihm sagte: vorher habe er nur Wesenloses gesehen, jetzt aber sei er dem Wirklichen zugewendet. Und wenn man ihn gar in das Licht selbst zu schauen nötigte, so würden ihm die Augen schmerzen, und er würde zurückverlangen zu dem, was er anzusehen vermag, fest glaubend, dieses sei viel gewisser und wirklicher, als all

1) Buch VII, Anfang.

das Blendende, Schimmernde, Undeutliche, das ihm nun gezeigt wird. Wenn ihn aber jemand mit Gewalt nach oben schleppte, so würde er sich sträuben, weil er viele Schmerzen hätte. Und wenn er ans Licht käme, so hätte er die Augen überflutet vom Glanz; er würde nichts sehen können von dem, was ihm nun als das Seiende gezeigt wird. Zunächst wenigstens würde er nichts sehen können; Gewöhnung wäre vonnöten. Und zuerst würde er das Beschattete und Verdunkelte erkennen, später erst die Dinge im Lichte des Tages. Und auch den Himmel würde er zuerst lieber bei Nacht sehen als am Tage. Zuletzt aber wird er doch dahin gelangen, daß er die Sonne selbst zu sehen vermag, nicht bloß Bilder von ihr im Wasser oder anderswo. Und er wird erkennen, daß sie es ist, die die Zeiten und Jahre schafft und alles beherrscht in dem sichtbaren Raume, und die auch von all den Schatten, die in die Höhle fielen, gewissermaßen die Ursache ist.

Wenn dieser entfesselte vormalige Gefangene nun seiner ersten Wohnung gedenkt und der einstigen Mitgefangenen, so wird er sich glücklich preisen, jene aber beklagen. Und wenn sie dort unter sich Ehre, Lob und Belohnung dem zuerkannt hatten, der das Vorüberziehende am schärfsten sah, und der am besten behielt, was zuerst aufzutauchen pflegte, und was zuletzt, und was zugleich, und der darum am besten vorhersagen konnte, was nun kommen werde: wie wenig wird den frei Gewordenen noch nach dieser armseligen Weisheit verlangen! Wie wenig wird er die dort Geehrten beneiden!

Wenn aber ein solcher Entfesselter wieder hinabstiege und sich auf seinen früheren Sitz setzte, so würden ihm die Augen voll Dunkelheit sein, da er so plötzlich von der Sonne herkommt, und die anderen würden ihn auslachen, weil er in der Erkenntnis der Schatten nicht mehr mit ihnen zu wetteifern vermöchte; sie würden sagen, er sei mit verdorbenen Augen zurückgekommen, und es lohne nicht, daß man versuche, nach oben zu steigen; sondern man müsse jeden, der sie lösen und hinaufführen wollte, totschlagen, wenn man seiner nur habhaft werden könnte. —

Die Tendenz des Gleichnisses ist nicht zu verfehlen. Platon selbst gibt die Deutung: Die ganze Welt der sinnlich erscheinenden Gegenstände ist nichts als ein Schattenreich, und nicht ohne Mühe und Schmerzen gelangt der Mensch dazu, sich vom Glauben an diese Schatten zu befreien und das wahrhaft Seiende zu erkennen. Wer aber zum Anschauen dieser Welt des wahrhaft Wirklichen emporgedrungen ist, wird wenig Lust haben, in der Welt der Schatten am Streit um die Schatten teilzunehmen, und es wird ihm leicht geschehen können, daß er lächerlich erscheint, wenn man ihn zwingt,

vor Gericht oder anderwärts über die Schatten des Gerechten zu streiten mit denen, die die Gerechtigkeit selbst niemals gesehen haben. —

Ist das Philosophie oder Dichtung?

Die Form ist entschieden nicht philosophisch. Die Form der Philosophie ist die Form des Begriffs. Platon selbst redet durchaus nicht immer in diesem Stile: Gleichnisse und Mythen sind Unterbrechungen streng begrifflicher Erörterungen. Gewiß hat das Höhlengleichnis durch seinen Inhalt mit der Philosophie zu tun. Aber es spricht diesen Inhalt nicht in philosophischer Form aus, es stellt ihn nicht dar als einen in seiner begrifflichen Notwendigkeit erfaßten. Das Höhlengleichnis ist nicht Philosophie.

Wird es aber als Gedicht, als Kunstwerk gelten dürfen? Auch nicht ohne Einschränkung, Und auch hier ist es nicht etwa der Inhalt, der daran hinderte: es gibt ohne allen Zweifel Gedichte, deren Inhalt durchaus philosophisch ist. Auch hier ist es also die Form, die Schwierigkeiten macht. Gewiß hat die Form des Gleichnisses etwas Künstlerisches; aber sie hat auch etwas Unkünstlerisches: das Höhlengleichnis will etwas, ähnlich etwa den meisten biblischen Gleichnissen, die auch trotz hoher poetischer Schönheiten um ihrer offenkundigen Tendenz willen nicht zu reinen Kunstwerken werden. Das Kunstwerk ist in sich geschlossen, eine Welt für sich. Es will nichts von der übrigen Welt. Goethes Iphigenie, sein Faust, sein Wilhelm Meister, Shakespeares Dramen stehen da: vielen Tausenden haben sie das Leben reich gemacht; aber sie tragen keine Tendenz zur Schau, sie sagen uns nicht, daß sie unser Leben reicher machen wollen. Und sie wollen es auch gar nicht. Das Kunstwerk ist eine Welt für sich; es begnügt sich damit dazusein, erfüllt von seinem großen stillen Leuchten. Jede Tendenz, aus sich heraus zu wirken, sprengt die Geschlossenheit und wirkt unkünstlerisch. Ein Gedicht mag also sehr philosophisch, oder ebenso sehr moralisch — oder meinetwegen unmoralisch sein: wenn es aber die Absicht verrät, für eine bestimmte philosophische Auffassung zu kämpfen, oder uns moralisch oder unmoralisch zu machen, so ist das unkünstlerisch.

So ist das Höhlengleichnis zwar hochpoetisch in der Form, aber doch kein Gedicht im vollen Sinne. Es ist nicht formal in sich geschlossen, nicht eine Welt für sich, sondern ein Werkzeug des Kampfes in der allgemeinen Welt: es steht an Stelle eines Argumentes in einer gegen ihre Zeit kämpfenden Philosophie. Trotzdem ist es hochpoetisch in der Form. Zunächst ist hier zu bemerken, daß das Gebiet der ästhetischen Bewertung grenzenlos ist; es sind durchaus nicht bloß die Kunstwerke, denen ästhetische Qualitäten zukommen: jemand hat einen schönen Gang, oder er weiß schön zu

essen; jedes Buch kann daraufhin angesehen werden, ob es schön oder häßlich geschrieben ist. Nun aber ist ein s c h ö n geschriebenes, ein in gutem Stil verfaßtes Buch deshalb noch nicht p o e t i s c h: ein philosophisches Werk kann im Stil ausgezeichnet sein und folglich einen erheblichen ästhetischen Wert repräsentieren: es hat darum noch nichts von poetischer Form. Dafür, daß von einer solchen gesprochen werden kann, ist vielmehr entscheidend, daß der philosophische Gedanke n i c h t a l s s o l c h e r vorgetragen, sondern a u f e t w a s a n d e r e s p r o j i z i e r t ist, woran er s y m b o l i s c h zum Ausdruck gebracht wird.

Der philosophische Gedanke als solcher kann überhaupt nie in poetischer Form erscheinen. Denn der Gegenstand der Philosophie ist in jedem Falle allgemein, universal, und der Gegenstand der Kunst ist in jedem Falle individuell: Es läßt sich philosophieren über den allgemeinen Begriff des Organismus, aber nicht über ein bestimmtes organisches Wesen, also nicht etwa über Petrarcas Katze. Es läßt sich philosophieren über die Liebe, über den allgemeinen Begriff der Liebe, aber nicht über die Liebe des Paolo Malatesta zu Francesca da Rimini. Umgekehrt konnte Petrarca wohl seine Katze besingen: aber der allgemeine Begriff des Organismus wäre kein mögliches Objekt dichterischer Verherrlichung. Und die Liebe zwischen Francesca und Paolo ist von Dante und von Gabriele d'Annunzio in wundervollen Dichtungen verherrlicht worden: aber den allgemeinen Begriff der Liebe hat nie ein Dichter dargestellt. Der allgemeine Begriff der Liebe will g e d a c h t, nur gedacht sein: sowie der Dichter von der Liebe redet, redet er von etwas G e f ü h l t e m. Dies aber ist immer etwas individuell Bestimmtes. Ein philosophischer Gedanke kann mithin vom Dichter nie a l s s o l c h e r dargestellt werden, sondern nur in der Art, daß er seiner Allgemeinheit entkleidet und auf etwas Individuelles projiziert wird. Etwas individuell Bestimmtes und darum A n s c h a u l i c h e s (z. B. die Höhle mit den Gefesselten und die Schatten der Menschen und der Geräte, die sie oben auf dem Wege längs der Mauer vorübertragen) wird zum symbolischen Träger des seinem Wesen nach allgemeinen philosophischen Gedankens. Und man versteht das Höhlengleichnis ja auch nur dann, wenn man sich klar darüber ist, daß Platon in Wahrheit gar nicht von einer solchen Höhle und solchen Fesseln an Schenkeln und Hals reden will, daß all diese individuell bestimmten Dinge, von denen er redet, ihm nur Bilder sind, Träger eines allgemeinen unbildlichen Gedankens. Diese Projektion auf ein anderes, i n d i v i d u e l l B e s t i m m t e s, die der philosophische Gedanke erfahren hat, gibt der Darstellung ihre

poetische Form. Da nun, wo diese poetische oder künstlerische Form ihren Inhalt vollkommen auf sich selbst gestellt hat, wo sie ihn losgelöst hat von der übrigen Welt, so daß das also Gestaltete als eine Welt für sich dasteht, ist ein Kunstwerk geschaffen, eine Dichtung. Aber auch ohne solchen Abschluß ist künstlerische Form möglich: denn hierfür entscheidet bereits die individuelle anschauliche Bestimmtheit. Alles Künstlerische ist anschaulich, und nur vom Individuellen gibt es Anschauung. Umgekehrt ist die Form der Philosophie die Form des Begriffs: der Begriff aber ist allgemein und unanschaulich.

Somit ist in der Philosophie das Gleichnis im Grunde nicht an seiner Stelle. Es ist ein Notbehelf, »eine Ohnmacht des Gedankens, der für sich sich noch nicht festzuhalten weiß« [1]). Der Philosoph bedient sich des Gleichnisses, weil der Gedanke »noch nicht frei« ist. Diese poetische Darstellung philosophischer Gedanken ist älter als deren begriffliche Erfassung. Das Interesse der Philosophie geht dahin, jene Ohnmacht des Gedankens zu überwinden, den Gehalt der Wahrheit unverhüllt, »in seiner wahrhaften Gestalt und Allgemeinheit« zu erfassen [2]). Das künstlerische Symbol ist in all seinen individuellen Bestimmtheiten zufällig: die Höhle, die Fesseln an Schenkeln und Hals. Es ist schon gesagt, daß Platon in Wahrheit gar nicht von diesen Dingen reden will. Eben darum aber hätte er auch andere Dinge wählen können, um an ihnen seinen Gedanken zu versinnbildlichen. Am philosophischen Gedanken gemessen ist das Gleichnis zufällig, ja unwahr: von diesen individuellen Dingen ist eben in Wahrheit nicht die Rede. »Die Dichter lügen zu viel — aber auch Zarathustra ist ein Dichter« sagt mit feinem Wort Zarathustra selbst bei Friedrich Nietzsche. »Ach wie bin ich der Dichter müde« [3]). Ueberwindung jenes Zufälligen, jener Unwahrheit, ist die Aufgabe der Philosophie. Sie will das Notwendige und Allgemeine nicht durch das Zufällige und Individuelle hindurchfühlen und ahnen, sie will es nicht im Bilde anschauen, sondern sie will es ergreifen in der Form der Notwendigkeit und Allgemeinheit selber, in der Form des Begriffs.

Und indem nun solchergestalt die Philosophie das Zufällige der Dichtung, das Individuelle, Anschauliche aufgehen läßt in der Notwendigkeit des Begriffs, überwindet sie diejenige Notwendigkeit, die im philosophischen Gleichnis unvermeidlicherweise als äußere, von außen auferlegte, transzendente erscheint. Denn im philosophischen Gleichnis ist das Zufällige der symbolische Träger eines notwendigen Gehaltes. Solange aber dieser notwendige Gehalt nicht die Form des Begriffes hat, solange er in einer

1) Hegel XIV, 188 f. 2) Hegel VI, XL. 3) Also sprach Zarathustra 186 ff.

anschaulichen Vorstellung ausgedrückt ist, ist er ein Aeußeres! Nur das Aeußere kann angeschaut werden. Indem wir aber begreifen, eignen wir das vormals Aeußere uns selbst an, wir durchdringen es und verwandeln es in Geist, in Begriff — vielmehr: wir erkennen, daß es in seinem eigenen Wesen Geist ist: wie hätte es sich sonst begreifen, von unserem Geist durchdringen lassen? Ueberall, wo die Philosophie es vermocht hat, die Notwendigkeit des Begriffs zur Geltung zu bringen, da hat eine jenseitige, dunkle Notwendigkeit ihr Recht verloren; sie ist entschleiert als Geist. Im Höhlengleichnis wird eine solche äußere Notwendigkeit angeschaut im Bilde der Fesseln, die die Höhlenmenschen an Schenkeln und Hals tragen: diese Fesseln sind Symbol eines dunklen Verhängnisses, das die Menschen in Blindheit hält. Aber die zu Platons Zeit und auch lange danach noch ungelöste Aufgabe der Philosophie war, die Schranken des Menschlichen zu begreifen, eben damit aber sie zu überwinden: dann liegen diese Schranken als begriffene in der Vernunft selbst. Und die Sonne, von der das Höhlengleichnis sagt, daß alles Licht von ihr komme, — auch dieses freundliche Symbol verbirgt eine jenseitige und mithin trotz ihrer Lichtnatur dunkle Notwendigkeit: aus dem undurchdringlichen Jenseits bricht das Licht hervor und wirft seinen Abglanz in unsere Höhle. Tiefes Fühlen und Ahnen hat hier ein künstlerisches Symbol gestaltet. Die Arbeit des Begriffs aber hat die Aufgabe, die verhüllte Wahrheit zu befreien. Die Sonne darf nichts Jenseitiges bleiben: Im Menschengeist selber muß sie Selbstgewißheit gewinnen, philosophisches Wissen muß von ihr reden.

Und nicht bloß, wo es sich um ein im Dienste der Philosophie stehendes Gleichnis handelt wie bei Platon, — überall, wo in einer Dichtung etwas Philosophisches ausgedrückt ist, gilt, daß dieses Philosophische vom Dichter nur dadurch zu anschaulicher Gestalt gebracht werden kann, daß er es zu etwas Aeußerem macht. (Wo der Dichter vermeidet, den philosophischen Gehalt im Symbol zu veräußerlichen, verliert er die Anschaulichkeit, und an Stelle wahrer Poesie fördert er nur versifizierte Reflexionen zutage. Selbst bei Schiller sind Beispiele unanschaulicher Gedanken, die durch Metrum und Reim den Anspruch auf dichterischen Wert erheben, nicht selten.) In all jenen Fällen symbolischer Verkörperung eines philosophischen Inhaltes wird die Stellung der Philosophie zur Dichtung die sein, daß sie das Aeußere, die jenseitige Notwendigkeit aufhebt und sie einbezieht in die Notwendigkeit des sich selbst wissenden Geistes, des Begriffs. Gewiß in vielen Fällen nur mit dem Erfolge, daß der Dichter dem Philosophen antworten müßte, genau dies habe er doch

selbst gemeint. Wenn Schiller von »des Zweifels unsterblicher Hydra« redet, mit der es zu kämpfen gelte, so meint er natürlich nicht, daß der Zweifel außer dem Kämpfenden liege, wie wohl sonst ein zu bekämpfender Gegner. Aber er drückt sich doch so aus: aus dem unanschaulichen allgemeinen »Zweifel« wird ihm die anschauliche Gestalt der »Hydra«: eben damit aber, daß der Zweifel anschauliche Gestalt bekommen hat, ist er zu etwas Aeußerem geworden. Und in jedem solchen Falle wird die Philosophie das Aeußere vernichten, indem sie es in die Selbstbewegung der begrifflichen Notwendigkeit hineinzieht. Auf diese Art wird die Philosophie auch die jenseitigen Götter stürzen und selbst den monotheistischen jenseitigen Gott. Nicht indem sie den Menschen an Gottes Stelle setzt (das mag versuchsweise, in einem Stadium des Uebergangs geschehen); aber indem sie den Menschen zur Besinnung darauf führt, daß in ihm etwas lebt, was ihn über sich selbst hinaushebt, etwas, was größer ist als er selbst, und vor dem er sich selbst vernichtet. Eben damit aber hat Gott aufgehört, eine transzendente Macht und für den Menschen transzendente Notwendigkeit zu sein. Er ist nicht zu einer immanenten Notwendigkeit geworden; die Notwendigkeit der begrifflichen Bewegungen selbst hat ihn über jeden Gegensatz, darum auch über den von Diesseitigkeit und Jenseitigkeit hinauswachsen lassen. Im dichterischen Symbol ist Gott — mindestens in der Form des Ausdrucks — eine Macht, die uns von außen her beherrscht: im absoluten Begriff der Philosophie aber ist er unsere tiefste Selbst-Beherrschung; er lebt in uns, er ist unser eigenes tiefstes Ich: unser Ich selbst hebt uns über uns.

Man bemerkt, wie die Anschaulichkeit schwindet, je klarer das Begriffliche hervortritt. Anschauen können wir bloß, was als individuell Bestimmtes außer uns ist. Eben darum aber wäre es falsch, wollte man in der Dichtung bloß eine Vorstufe der Philosophie sehen, wie es bei Hegel in der Tat erscheint [1]. Die Dichtung — so ist die Meinung — stellt den Gehalt der Wahrheit symbolisch dar; die Philosophie ergreift ihn in seiner adäquaten Form. Diese Betrachtungsweise hat überall da ihr Recht, wo die Dichtung als Notbehelf der Philosophie auftritt, und wo es mithin auf den Gegensatz zwischen der bloß bildlichen und der begrifflichen Form ankommt — nicht aber auf den Gegensatz zwischen dem Darstellen und dem Ergreifen eines Gehaltes. Dieser Gegensatz aber ist von entscheidender Wichtigkeit, wenn das eigentliche Wesen der Poesie bestimmt werden soll. Ihr Wesen ist (wie das Wesen

1) Vgl. Benedetto Croce, Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel (Bari 1907), 115 ff.

aller Kunst) ein Herausstellen des Erlebnisgehaltes; umgekehrt ist das Wesen der Philosophie ein Hereinziehen alles Daseins in die Selbstgewißheit des Geistes. Freilich ist ein Kunstwerk niemals bloß Kunstwerk: es gibt kein Herausstellen eines Gehaltes, das nicht zugleich auch in irgend welchem Maße ein Ergreifen wäre; aber das, was das Kunstwerk zum Kunstwerk macht, ist dennoch durchaus nichts als die in ihm zum Niederschlag gekommene Funktion der Selbstentäußerung des Geistes, und auch der »Kunstgenuß« ist nichts anderes als ein Nachschaffen des ursprünglichen künstlerischen Schaffens, d. h. ein Eindringen in die das Innerliche nach außen drängende Tätigkeit. Wer etwa an Goethes Iphigenie bloß einen Gehalt ergreifen will, kommt gar nicht bis zum eigentümlich Künstlerischen. Dichterisches Schaffen und Philosophieren bewegen sich also in entgegengesetzten Richtungen — das dichterische Schaffen vom Ich weg zur Objektivität, das Philosophieren von der Objektivität zurück zur Selbstgewißheit des Ich. Nur darum, weil der gerade Weg auch beim Konzipieren und beim Verstehen philosophischer Lehren nicht immer der nächste ist, ist die Verwendung von Gleichnissen hier überhaupt möglich; aber so wenig deshalb Platons Mythen und Gleichnisse, schon im bloßen Interesse der leichteren Verständlichkeit seiner Lehren, gering geachtet werden dürfen —: daran läßt sich nichts ändern: was im Gleichnis in künstlerischer Hinsicht gewonnen wird, ist philosophisch ein Verlust.

Daher kommt denn auch die Dichtung da, wo sie der Philosophie dienen soll, nie zu ihrem Rechte. Der Philosoph hat es, wo er poetisch redet, gar nicht auf das Herausstellen eines Erlebnisgehaltes abgesehen, sondern darauf, diesen Gehalt als den der sich selbst wissenden Wahrheit zu erweisen. Er läßt der Dichtung nicht die Stille des Kunstwerks, das — einmal aus dem Innern seines Schöpfers herausgeboren — sich damit begnügt, dazusein als eine in sich geschlossene Totalität. Er zerstört dieses künstlerische Auf-sich-selbst-Stehen, vielmehr: er läßt es gar nicht bis zu diesem In-sich-selbst-befriedigt und -geschlossensein kommen. Er gibt dem poetisch Gesprochenen eine Tendenz und hebt dadurch die Geschlossenheit, die Vollkommenheit der künstlerischen Form auf. Der Philosoph will etwas mit seinem Dichten. Wo aber poetische Schöpfungen als Mittel zu außer ihnen liegenden Zwecken gedacht sind, sind sie niemals künstlerisch rein.

Von solchen künstlerisch unvollkommenen, tendenzbehafteten Leistungen können wir mit Grund sagen, daß ihre Bestimmung ist, aufgehoben und überwunden zu werden durch eine vollkommenere, zu begrifflicher Klarheit durchgedrungene Philosophie. Ebenso bei

jeder anderen Tendenz: das Gedicht kann ein fragwürdiges politisches oder ein fragwürdiges theologisches Argument sein: mag es ersetzt werden durch unpoetische, minder fragwürdige Argumente! Gewiß, es gibt Gedichte, die ganz tendenzlos einer politischen Ueberzeugung oder einer religiösen Gewißheit künstlerischen Ausdruck geben; man vergleiche Gottfried Kellers Lied an das Vaterland mit Freiligraths Revolutionspoesie, oder man halte neben die argumentierenden Kirchenlieder Gellerts die tief ursprünglichen Gesänge seiner Zeitgenossen Nikolaus Ludwig Grafen von Zinzendorf und Gerhard Tersteegen. In gleicher Weise gibt es auch philosophische Gedichte, die nichts sind als reiner Ausdruck einer philosophischen Ueberzeugung, Gedichte, die in keinem Sinne einen Beweis ersetzen wollen. Als Beispiele mögen genannt sein ein paar Sonette von Giordano Bruno, sehr vieles von Goethe, von Hebbel, das meiste in Nietzsches dichterischen Werken. Solche Gedichte *wollen* nichts in der allgemeinen Welt; sie verdanken ihr Dasein einer vom Dichter empfundenen Notwendigkeit, etwas auszusprechen, sich zu befreien von einer in ihm liegenden und ihn bedrängenden Last: der philosophische Gehalt hat sich zusammengepreßt zu einer individuell bestimmten Anschauung. Und das Gedicht ist nichts als das unmittelbare Aussprechen und Lautwerden dieser Anschauung. Ein solch echtes Gedicht, das als Kunstwerk in sich geschlossen ist, bietet der absorbierenden Tendenz des philosophischen Begriffs keinen Angriffspunkt. Der Gehalt des Gedichtes ist in dieser Hinsicht ganz gleichgültig: ob das Gedicht philosophischen Inhalt hat oder ob es ein Liebeslied ist, in keinem Falle darf es als unvollkommene Philosophie, als Ohnmacht des Gedankens angesehen werden. Es ist etwas in sich Geschlossenes, und dieser Verzicht auf ein über sein eigenes Dasein hinausdrängendes Wollen macht jeden Vergleich mit begrifflich vollkommenerer Philosophie unmöglich — solange nämlich das Gedicht als Kunstwerk genommen wird. Stellt man freilich die ganz unkünstlerische Frage, in welchem Maße der Dichter den Gehalt der Wahrheit ergriffen hat — die Frage ist unkünstlerisch, weil in der künstlerischen Gestaltung der Geist sich nicht eines Gehaltes *bemächtigt*, sondern vielmehr einen solchen *aus sich heraus* und auf sich selbst stellt —: dann mag die Antwort sein, daß die philosophische Formulierung jenen Gehalt schärfer ergreift; aber das Künstlerische am Gedicht bleibt hierbei unberührt.

»Was wir als Schönheit hier empfunden, wird einst als *Wahrheit* uns entgegengehn«: wir wollen's nicht so verstehen, als ob die Sphäre der Kunst je zugunsten der *unverhüllten* Wahrheit dahinsinken könne. »Wahrheit« ist eine bedeutungsleere Ab-

straktion, wenn sie nicht der Prozeß eines ewigen Aus-sich-Herausgehens und In-sich-Zurückkehrens ist. Aller Inhalt kommt der Wahrheit nur, indem sie das Innerliche aus sich herausstellt: das ganze Dasein der Welt ist nichts als eine Offenbarung, eine nach außen gekommene Manifestation der unendlichen Wahrheit. Und ohne sich zu manifestieren wäre die Wahrheit selbst nicht möglich. Die Weltschöpfung ist nicht ein Willkürakt Gottes gewesen, irgend einmal vor so und so viel Jahren, sondern sie ist eine ewige und stets gegenwärtige Notwendigkeit, — so gewiß als Gott die lebendige Wahrheit und durchaus nichts anderes ist. Die Welt ist die Offenbarung seiner Innerlichkeit. Und dieses Göttliche, diese Kraft, die Innerlichkeit zu offenbaren in einem Symbol (denn auch die Welt ist ein Symbol, dunkler und geheimnisvoller als die göttliche Komödie oder Faust II), lebt wieder im Künstler. Auch der Künstler schafft Welten, indem er sein Inneres offenbart; jedes Kunstwerk ist eine in sich geschlossene Welt. Und das Schaffen des Künstlers erst ist es, das uns den Sinn dafür öffnet, daß das Dasein, das uns umgibt, nicht ein stumpfes, totes Etwas ist, sondern bedeutungsvolle Offenbarung. Gott braucht Propheten, um sich kund zu tun, und alle Propheten sind notwendigerweise Künstler; was ein Prophet zu sagen hat, kann nie in Prosa gesagt werden. Propheten sind Leute, die Gottes Sprache reden — die Sprache der Manifestation eines inneren Gehaltes am äußeren Symbol.

Schöpferisches Handeln allein stellt den Gehalt der Wahrheit heraus und leitet damit den Lebensprozeß der Wahrheit ein. Das Leben der unendlichen Wahrheit beginnt (soweit hier von einem Beginnen gesprochen werden darf) mit der Weltschöpfung, der Selbstmanifestation. Und das Leben des Kulturgeistes, der das unendliche Leben der Wahrheit nachzuleben unternimmt, beginnt mit dem Herausstellen, dem Auf-sich-selbst-Stellen des Erlebten. Es ist genau die künstlerische Funktion, die schöpferisch am Anfang aller Kultur steht und jeder eigentlichen Erkenntnistätigkeit vorausgehen muß. Wo immer wir unser eigenes Erleben verstehen wollen, müssen wir es aus uns herausstellen, es zum Objekt für uns machen und so offenbar werden lassen. Und wo es gilt, Lebenstiefen zu offenbaren, da ist die Kunst unentbehrlich.

Die Philosophie offenbart nichts. Sie setzt aber Offenbarungen voraus. Sie schafft nicht, sondern sie erkennt. Ihre Aufgabe ist, in demjenigen, was als Lebensäußerung vorliegt, die Notwendigkeit der sich realisierenden Wahrheit aufzuzeigen — zu zeigen, welches Leben das Leben der Wahrheit ist. Kunst ist Offenbarung — Philosophie Erkenntnis des Lebens.

Der Fortschritt in der Philosophie.

Von

Jonas Cohn (Freiburg i. B.)

Wenn das Ziel der Philosophie im Unendlichen liegt, dann müssen die Philosophierenden danach streben, bestimmte Richtungen der Näherung an dieses Ziel zu entdecken. Noch bei Spinoza, obwohl die Unendlichkeit den Inhalt seiner Philosophie kennzeichnet, herrscht der antik-mittelalterliche Glaube an ein vollständig erreichbares, geschlossenes Ganzes der Philosophie selbst — darum wehrt er sich gegen die Behauptung, er glaube, die beste Philosophie zu haben. Vielmehr: er weiß, daß er die wahre hat. Bei Kant dagegen ist das moderne Forscherbewußtsein in die Philosophie eingetreten, daher er sich bemüht, ihr den sicheren Gang einer Wissenschaft vorzuschreiben. Man weiß, daß ihm das mißlungen ist. Während in den Einzelwissenschaften das Tempo und die Stetigkeit des Fortschrittes wuchs, blieb in der Philosophie das Neben-Einander verschiedener Richtungen erhalten. Die Klagen über den Mangel sicheren Wissens und einheitlich anerkannter Sätze erhoben sich immer von neuem: aus dem Munde der Philosophierenden bald als Seufzer über ein notwendiges Geschick, bald als Anlaß zu einem Besserungswillen, aus dem Munde der Fernstehenden als Anklagen und Vorwürfe, vielfach als Begründung dafür, daß man die Philosophie durch etwas anderes, durch Naturwissenschaft, durch einzelwissenschaftlich verfahrende Psychologie, durch Geschichte der Philosophie ersetzen wollte. Man nimmt dabei ohne weitere Untersuchung an, daß, wenn es einen Fortschritt in der Philosophie geben soll, er die Form des einzelwissenschaftlichen Fortschrittes haben müsse. Zu prüfen, ob diese Annahme richtig ist, oder welche anderen Formen der philosophische Fortschritt etwa hat, ist die Aufgabe dieser Untersuchung.

Vorher aber muß die Frage erörtert werden, ob der Wert der Philosophie überhaupt davon abhängt, daß es in ihr einen Fortschritt gibt. Den modernen Geist freilich mag diese Frage paradox

anmuten, hat er sich doch in seiner Fortschrittsgläubigkeit sogar die gegen jede Richtung also jedes Fortschreiten gleichgültige Selektionstheorie Darwins in eine Fortschrittslehre umgefabelt. Daß aber hier ein ernstes Problem vorliegt, zeigt die Analogie der Kunst. Ein vollendetes Kunstwerk beharrt in seiner Geschlossenheit — die Sonne Homers ist nicht untergegangen, sie ist auch von keiner anderen Sonne je überstrahlt worden. Neue Geschlechter schaffen neue Kunstwerke, finden neue Ausdrucksformen, gestalten neue Inhalte, aber man kann nicht sagen, daß sie damit über ältere vollendete Werke fortschreiten — nur, daß sie den Besitz der Menschheit an großen Kunstwerken mehren. So — könnte man denken — ergreift auch die Philosophie immer neu ihren ewigen Gegenstand. Verschieden ist Eigenart und Ausgangspunkt der Strebenden, aber keiner kommt über die Früheren hinaus. Dabei bliebe zwischen Philosophie und Kunst der Gegensatz bestehen, daß die Philosophen (gerade nach einer solchen Auffassung) immer das Gleiche zu erfassen, die Künstler immer Wechselndes darzustellen suchen. In der Tat, wenn man Lao-Tse liest, Meister Ekkehard und das 5. Buch von Spinozas Ethik, so erlebt man das Gefühl, daß hier verschiedene Menschen in verschiedenen Zungen dasselbe sagen wollen, daß jeder von ihnen zu einem — zwar unvollständigen, aber doch in seiner Art unüberbietbaren — Ausdruck dieses Einen gelangt. Indessen, dies Eine ist nur die Versenkung alles Endlichen in die Ruhe des Ewigen, ist philosophische Mystik. Daher jene Unüberbietbarkeit und Unangreifbarkeit bei Ekkehard dem scholastischen Einschlag, bei Spinoza dem rationalistischen und naturalistischen keineswegs eignet. Man mag darüber streiten, ob jenes mystische Element überhaupt noch in die Philosophie gehört, unzweifelhaft bildet es nicht die ganze Philosophie. Diese vielmehr will gewiß das Ganze der Welt und des Lebens ergreifen, aber im Wissen. Es mag dieses höchste Wissen in einen Zustand übergehen, der mehr als Wissen, der nicht mehr Wissen ist — auch dann ist der Weg des Wissens das für die Philosophie Wesentliche. Die Wissenschaft ist für den Philosophen nicht, wie für den Mystiker, ein bloßes Gerüst, das abgebrochen wird, wenn der Bau steht. Man kann aus der Bedeutung, die sie dem Weg des Wissens beilegen, entscheiden, inwieweit mystisch gerichtete Denker noch der Philosophie angehören. Erkennen aber zerlegt sich in Einzelurteile, schreitet von wahrem Urteil zu wahrem Urteil fort dem Ziele eines vollständigen Systems wahrer Urteile entgegen. Liegt dieses Ziel im Unendlichen, so ist ein Erkenntnisstreben nur dann erfolgreich, wenn ihm eine Fortschrittsrichtung innewohnt. Es ist also die Frage des philosophischen

Fortschrittes in der Tat eine Lebensfrage der Philosophie, keineswegs ein ihr äußerliches, von einer Mode herangebrachtes Problem. Um es zu lösen, muß man die Philosophie mit den Einzelwissenschaften vergleichen, daher zuerst die Art und die Bedingungen des regelmäßigen Fortganges der Einzelwissenschaften aufsuchen.

Die Geschichte auch der am besten begründeten Einzelwissenschaften weist immer irrationale Momente auf: das Auftreten einer ganz eigenartigen Begabung, Neigungen und Abneigungen einflußreicher Forscher, Anregungen und Anforderungen anderer Wissenschaften oder der Praxis. Wir sehen jetzt einmal von alledem ab, suchen einen rein einzelwissenschaftlichen, rational-sachlichen Fortschrittstyp zu gewinnen. Immerhin ist dieser kein bloßes Gebilde philosophischer Konstruktion, vielmehr nähern sich Physik und Chemie stark diesem Typus. Daher entnehmen wir unsere Beispiele zunächst wesentlich den Naturwissenschaften. Die Geschichte und die systematischen Kulturwissenschaften zeigen bereits einen viel weniger einfachen Fortschrittstyp. Aus dem entgegengesetzten Grunde lassen wir die mathematischen Wissenschaften beiseite, weil sie der notwendigen Beziehung auf eine außerwissenschaftliche Wirklichkeit entbehren, daher keine so vollständige Belehrung geben. Die erste Antwort auf die Frage, wodurch sich ein vollkommenerer von einem unvollkommeneren Zustand einer Einzelwissenschaft unterscheidet, wird lauten: durch ein Doppeltes, eine erweiterte Kenntnis der Tatsachen und ihre bessere theoretische Beherrschung. Beides ist aber sicher nicht unabhängig voneinander, und diese gegenseitige Abhängigkeit ist um so größer, je geordneter der Gang der Wissenschaft wird. Die Alchemisten verdankten ihre Entdeckungen dem Zufall, die moderne Wissenschaft rühmt sich, voraussagen zu können, was unter bestimmten Umständen entdeckt werden muß. Gewiß, wenn ein solches Experiment wider Erwarten ausfällt, bereichert es die Wissenschaft zuweilen um ein neues Gebiet — aber nur, indem dadurch das Mitwirken eines unvorhergesehenen, daher für unser Wissen neuen Faktors bewiesen wird. Als Bestätigung, Verwerfung, Ergänzung der Vorhersage erscheint das neue Faktum und wird sogleich dem theoretischen Zusammenhange eingeordnet. Die Theorie ihrerseits geht in die Bewegung der Wissenschaft nur ein, wenn sie bis an die Tatsachen herangebaut ist. Darum blieb der Gedanke der Erhaltung der Energie bei Leibniz außerhalb der Mechanik wirkungslos. Erst als Wege gefunden wurden, die Umwandlungskonstanten der Energiearten in einander zu bestimmen, begann jenes Erhaltungsgesetz die ganze Physik zu beherrschen. Die Theorie wählt aus der Unübersehbarkeit der Erlebnisse die wesentlichen Tatsachen

aus, und die so gefundenen Tatsachen begrenzen die unbestimmte Theorie. Beides ist nur möglich durch eine strenge Isolierung, die von ganz bestimmten Erkenntnisabsichten beherrscht wird. Bei den Gestirnen war eine Beschränkung auf die Bewegungen dem Menschen durch die Entfernung vorgeschrieben: darum wurde die Astronomie Vorbild aller Naturwissenschaften. Man hat astronomische Kenntnis eines Systems mit vollständiger Kenntnis gleichgesetzt — man übersah dabei, daß sie zugleich beschränkteste, einseitigste Kenntnis ist, und daß diese Beschränkung jene Vollständigkeit erst möglich macht. Das Ziel, die Vorgänge durch Rechnung beherrschbar zu machen, ist das erste Auswahlprinzip der Physik. Alle Theorien, die innerhalb des so umschriebenen Bereiches von Begriffen sich bewegen, sind ineinander übersetzbar, so daß den meisten Formeln der einen Formeln der anderen sich zuordnen lassen und nur an ganz bestimmten Stellen die Unterschiede hervortreten. Auf diesen Stellen beruht dann die Entscheidung zwischen den Theorien, während die übrigen wahren Urteile mit einer Umänderung der Ausdrucksweise aus der alten in die neue Theorie herübergenommen werden. Wo aber das gemeinsame Ziel nicht anerkannt wird, da ist schon der Gesichtspunkt des Wesentlichen völlig verändert. Darum gibt es von der Emissionstheorie des Lichtes zur Undulations- und zur elektromagnetischen Theorie einen regelmäßigen Fortgang, während etwa Goethes Farbentheorie ganz außerhalb dieses geschichtlichen Zusammenhangs bleibt, gleichsam eine andere Sprache redet. Man hat gesagt, daß die Wissenschaften an ihren Grenzen wachsen. Das mag richtig sein — aber es ist dabei vorausgesetzt, daß sie Grenzen haben, daß eine bestimmte Einzelwissenschaft in ihrer Getrenntheit sich ausgebildet hat. Die wahren Sätze einer solchen Wissenschaft werden dann vielleicht in einen weiteren Kreis hineingestellt, dadurch vollständiger verstanden; aber sie bleiben in ihrer Einzelwahrheit erhalten. Die chemischen Elemente mögen sich als zusammengesetzt, ihre Atome sich als Systeme erweisen, die chemische Verwandtschaft mag in Zukunft einmal als Spezialfall sehr viel allgemeinerer Anziehungsgesetze zwischen komplexen Systemen erkannt werden — deshalb bleiben die Unterscheidungen der Elemente, die Sätze über ihre Verbindungen bestehen, ebenso wie die entwicklungsgeschichtliche Auffassung der Tier- und Pflanzenarten die Arbeit der Artunterscheidung nicht überflüssig gemacht hat. An der Aussonderung der Gegenstände und der Erkenntnisziele hängt also der geregelte Fortschritt der Naturwissenschaften.

Soweit nun in der Philosophie eine ähnliche Aussonderung möglich ist, vermag dieser einzelwissenschaftliche Fortschrittstyp auch in

ihr sich durchzusetzen. Schon die aristotelische Logik bietet ein Beispiel hierfür. Gerade was für uns die Bücher des Organon so sehr zurücksetzt hinter die über die erste Philosophie, die Beschränkung auf die Folgerungsregeln, das bloß aufnehmende, nicht untersuchende Verhalten gegen die Axiome, hat diesen Büchern ihre langdauernde Geltung erhalten, macht ihre Sätze zu einem Teile — nicht mehr dem einzigen oder herrschenden, aber immer zu einem irgendwie umzubildenden und einzuordnenden Teile — auch jeder künftigen Logik. Ebenso muß etwa die Einsicht, daß die Induktion allgemeine Obersätze voraussetzt, von jeder logischen Theorie verarbeitet werden. Außerhalb der Logik sind ähnlich isolierbare Theorien bisher seltener ausgebildet worden, aber Ansätze dazu sind doch auch auf anderen Gebieten vorhanden und müssen in Zukunft weiter entwickelt werden. Daß gültige Normen sich aus Urteilen über Seiendes nur scheinbar ableiten lassen, daß dabei immer schon irgendwelche Werturteile vorausgesetzt werden, ist eben so sicher beweisbar wie irgend ein mathematischer Satz. Die Einführung dieser — obzwar negativen — Einsicht in die Ethik, die wesentlich erst Kants Werk ist, bezeichnet allen früheren ethischen Systemen gegenüber einen Fortschritt von einzelwissenschaftlichem Typus.

Bei der Abwehr der Vorwürfe über die Unfruchtbarkeit der Philosophie pflegt man diese und ähnliche Errungenschaften sehr zu betonen; und in der Tat sind sie wichtig genug. Aber es beschleicht wohl jeden dabei das Gefühl, daß er noch in den Vorhöfen der Philosophie sich aufhalte und ihr innerstes Heiligtum nicht betreten habe. In der Tat: die Bedingung des einzelwissenschaftlichen Fortschrittstypus ist die Isolation der Theorien und Tatsachen mit Hilfe gesonderter Erkenntnisziele und ihnen angepaßter Methoden. Jene Einsicht etwa, daß Normen nicht aus Urteilen über Seiendes ableitbar sind, beruht auf der strengen Absonderung der Seinswissenschaften, die sich in der Naturforschung wie in der kritischen Geschichtsforschung vollzogen hat. Das eigentlich philosophische Interesse aber beginnt jenseits jener Sonderung: ist die Trennung von Sein und Wert im letzten Sinne gültig, oder muß sie irgendwie aufgehoben werden? Sobald diese Fragen uns quälen, d. h. sobald wir uns dem echt philosophischen Triebe hingeben, sinkt alle Sonderung der Gebiete zu etwas Vorläufigem, zu einer bloßen Vorbereitung herab. Wenn man einmal alle diese einzelwissenschaftlichen Hilfen und Einschläge aus der Philosophie wegdenkt, um einen schroffen (so nie verwirklichten) Gegensatz gegen die Einzelwissenschaft und ihren Fortschrittstyp zu gewinnen, so kann man sagen: während die Einzelwissenschaft ausgesonderte Tatsachen zu isolierten Theorien verbindet,

dann zwischen diesen Theorien wieder Verbindungen schafft, bewegt sich alle Philosophie zwischen den Extremen des Erlebnisses und des Systems. Das philosophische System unterscheidet sich von der einzelwissenschaftlichen Theorie durch den Anspruch, allumfassend zu sein, das Erlebnis im Sinne der Philosophie von den Tatsachen der Einzelwissenschaften durch die Abwesenheit der zugleich bestimmenden und beschränkenden Auswahlprinzipien des besonderen Erkenntniszieles. Es besteht also in der Philosophie ein ähnlicher Gegensatz wie in den Einzelwissenschaften, nur rücken die Pole so weit auseinander, daß ihr notwendiger Zusammenhang unterbrochen ist. Es gilt, diesen Gegensatz aufzuklären, um zu beweisen, daß seine Verschärfung in der Philosophie mehr als eine bloße — vielleicht Abänderung erheischende — geschichtliche Tatsache, daß sie notwendig ist. Der Logiker geht vom einzelnen Urteile aus, als von dem Gegenstande, für den die Norm der Wahrheit gilt. Auch der Einzelforscher betont wohl den Wert des einzelnen wahren Urteils, der Tatsache oder des Gesetzes. Aber das Urteil, das so fest auf eigenen Füßen zu stehen scheint, hat seine Wahrheit doch nur im Zusammenhange mit anderen Urteilen. Ein Urteil, das einzelne Realitäten unter seinen Gegenständen hat, muß diese räumlich und zeitlich bestimmen, das heißt einem allgemeinen Ordnungssystem eingliedern. Sind aber die Bestandteile des Satzes alle ohne Beziehung auf einen besonderen Ort der Wirklichkeit bestimmt, so weisen sie um so notwendiger auf ein Begriffssystem hin, dessen Grundbegriffe dann immer nur in gegenseitiger Rücksicht auf einander feststellbar sind, ähnlich den Steinen eines Gewölbes, die einander stützen. Ob ein Urteil die Erkenntnis analytisch erläutert oder synthetisch erweitert, läßt sich nur aus dem Urteilszusammenhang ersehen, dem es eingegliedert ist. Das Wort »Wahrheit« ist mehrdeutig, es bezeichnet einmal den Wert des einzelnen wahren Urteils, dann aber auch den idealen Inbegriff alles Wahren, aus dem das einzelne wahre Urteil nur ein winziger, in sich haltloser Ausschnitt ist. Dieses Verhältnis des Einzelurteils zum Urteilsganzen, das das vorwissenschaftliche Denken oft vergißt, erkennt die Einzelwissenschaft um so bewußter an, je sicherer sie sich begründet. Aber sie begrenzt zugleich den Zusammenhang und das Einzelne durch ein gemeinsames Ziel, einen Gesichtspunkt des Wesentlichen. Es war demgegenüber stets das vergebliche Sehnen der Philosophen, ein »Wesen an sich« aus der Mannigfaltigkeit der Erlebnisse und Ordnungsprinzipien auszusondern, und es bedeutet einen der größten einzelwissenschaftlichen Fortschritte der Philosophie, daß die Relativität im Begriffe des Wesentlichen erkannt wurde. Der dilettantisch philosophierende Einzelforscher

faßt gewöhnlich noch heute den wesentlichen Gesichtspunkt seiner Wissenschaft, die Quantifizierung etwa oder die biologische Anpassung, naiv als das Wesentliche an sich. Er vermag die notwendige und nützliche Einschränkung seiner Wissenschaft nicht mehr als bloße Einschränkung zu durchschauen, er setzt sie absolut — und dadurch wird sie unwahr. Ihre Wahrheit also gilt nur unter der einschränkenden Bedingung, daß sie der Ergänzung bedarf. Noch der ideale Urteilszusammenhang einer vollständig durchdachten Einzelwissenschaft, ein Zusammenhang, den kein Mensch vollständig zu beherrschen vermag, erweist sich als bloßes Fragment; daher die Aufgabe der Philosophie sich von der Einzelforschung her als ihre Vollendung darstellt. Dieses Ganze ist gewiß »nur für einen Gott gemacht«, aber ebenso gewiß vollendet sich die Menschheit lediglich im Streben nach ihm. Nicht in der Ausgestaltung der Teile bereitet sich die Ganzheit vor; vielmehr, je schärfer die Teile herausgearbeitet werden, umso entschiedener sondern sie sich gegen einander ab. Nur der immer erneute Versuch des Systems lehrt uns die Bedeutung der Teile abschätzen. Jeder große Systematiker hat die Versuche seiner Vorgänger genutzt, aber keiner konnte ihre Sätze einfach aufnehmen. Aus einer neuen Idee des Ganzen mußte sich alles Einzelne erneuern. Woher aber kamen die Anstöße dieser Erneuerung? Nicht aus den alten Systemen, die immer bei den Schülern zu erstarren drohten, sondern von außen — ganz entsprechend wie sich die Theorien der Einzelwissenschaften vervollkommnen durch den Zwang, neue Tatsachen zu umfassen. Aber während dort die Tatsache selbst bereits die Isolation der Theorie in sich birgt, bleibt hier der äußere Anstoß der systematischen Richtung gegenüber etwas Fremdes. Dies wollen wir hervorheben, wenn wir den Gegenpol des Systems als Erlebnis bezeichnen, d. h. ihm den voll erlebenden Menschen, nicht den abstrakten, denkenden Geist zuordnen. Die erste Form in der das Erlebnis der Region des Denkens einverleibt wird, ist das auszeichnende Bemerken. Das A p e r ç u, so können wir mit einem Lieblingsausdruck Goethes sagen, ist die dem System gegenüberstehende philosophische Form. Wo sich das Aperçu geschlossene Gestalt gibt, entsteht der Aphorismus; daher bewegt sich die philosophische Darstellung zwischen den Polen: S y s t e m und A p h o r i s m u s.

Wenn es besondere Typen philosophischen Fortschrittes gibt, so müssen sie sich aus den Begriffen des Systems und des Erlebnisses ableiten lassen. Ist diese Ableitung gelungen, so muß sich aus ihr zugleich das Verhältnis des Ganzen der Philosophie zu seinen nach dem Typus der Einzelwissenschaften fortschreitenden Teilen ergeben.

Die philosophisch bedeutsamen Erlebnisse lassen sich einteilen in solche, die sich immer wiederholen, die wohl auf jeden seiner Eigenart gemäß verschieden wirken, doch aber grundsätzlich jedem zuteil werden, und in inhaltlich neue Erlebnisse, die entweder überhaupt in einer bestimmten Zeit zum ersten Male vorkommen oder die doch erst in einer bestimmten Periode in den Stand des Aperçu, der philosophischen Beachtung treten. Zur ersten Gruppe gehört z. B. das Erlebnis der Vergänglichkeit, des Todes, oder das eines unüberwindlichen Widerstandes gegen unser Streben, alles Erfahrene einheitlich rational zu begreifen. Solche Grund-Erfahrungen werden immer neu verarbeitet, treten bei verschiedenen Denkern verschieden stark hervor, tönen aber als ein dauernder Grundklang in der ganzen philosophischen Entwickelung mit. Eigenart und Stärke dieser Erlebnisse, ihr vollendeter Ausdruck und ihre Ausgestaltung zu Leitmotiven der Weltanschauung machen einen Philosophen zu unserem zeitlosen Vorbild und Genossen. Dies ist der Ort, an dem sich auch das mystische Erlebnis in das Ganze der philosophischen Entwickelung einfügt. Grundsätzlich Neues würde der geschichtslose Mensch wohl selten erfahren, aber die geschichtliche Entwickelung bringt es hervor. Alexander und seine Diadochen schufen in ihren Reichen einen übernationalen Zusammenhang und bereiteten dadurch den Boden, auf dem die humanitäre Moral und Religion des späten Altertums wachsen konnte. Die hohe Verfeinerung und der Kulturstolz des 18. Jahrhunderts erregten in Rousseau jenen tiefen Gegensatz, der dann auf die deutsche Philosophie entscheidend wirkte. Aus der Kultur also, die in der Geschichte sich wandelt, stammen die neuen Erlebnisse, ihr verdanken auch die stets wiederkehrenden eine neue Färbung. Alle Seiten und Zweige der Kultur kommen hier gleichmäßig zu ihrem Recht: Religion und Kunst, Staat und Wirtschaft, Wissenschaft und Technik. Verschieden befähigte und verschieden gerichtete Philosophen holen ihr Neues bald mehr von dieser, bald mehr von jener Seite. Daher die Regellosigkeit dieser Antriebe. Aber was einmal in den Kreis philosophischer Interessen aufgenommen wurde, darf nie wieder verloren gehen. So bringt eine Aenderung der Kultur zuweilen einen Fortschritt der Philosophie mit sich, auch wenn es sehr zweifelhaft ist, ob sie selbst als Fortschritt gewertet werden kann. Den heute herrschenden Geist geregelten Spezialistentums ängstet die ordnungslose Folge dieser Antriebe, daher sucht er die Philosophie zu regeln, indem er fordert, daß sie nur zum Gegenstand nimmt, was schon durch das Sieb einer Einzelwissenschaft hindurch geläutert ist. Es soll keine Philosophie der Kunst, der Religion mehr geben, nur eine der Kunstwissenschaft

oder der Theologie. Selbst Männer, die viel zu tief denken, um die Ethik von Tatsachen-Wissenschaften, von Ethnologie oder Soziologie her aufzubauen, wollen aus der Jurisprudenz einen Kanon der Ethik machen. Der Geist der Mittelbarkeit, des technisch-ökonomischen Zeitalters dringt so in die Philosophie ein, leider nicht als befruchtendes Erlebnis einer neuen Kulturlage, sondern als ungeprüfte Voraussetzung und falsche Analogie. Wie jedes Extrem seinen Gegensatz herbeiruft, so stellt sich dieser Mittelbarkeit ein bewußt unmittelbares Philosophieren entgegen: Bergson verwirft das Denken zugunsten des Schauens, Nietzsche bildet den Aphorismus als ihm allein gemäße philosophische Form aus.

Während so spezialistische Methode und Erlebnis um die Herrschaft in der Philosophie kämpfen, scheint das System von beiden Seiten her bedroht zu sein. Ihm wird zugleich vorgeworfen, daß es aus ungeprüften Materialien aufbaut und daß es das Erleben vergewaltigt. Ueberzeugt, daß er in einer unendlichen Welt lebt, widerstrebt der moderne Mensch der Geschlossenheit d. h. Begrenztheit des Systems. Ja, er entdeckt dieses Widerstreben als heimlichen Trieb in den großen Systematikern der Vergangenheit. Aristoteles und Leibniz, die umfassendsten Systematiker je eines ganzen Kulturkreises, haben nie eine wirklich systematisch aufgebaute Darstellung ihrer Lehren geschrieben. Hegels dialektische Methode gar zerstört immer zugleich das System, das sie errichtet; denn über jede Synthese treibt notwendig eine neue Antithese hinaus. Nur durch ein Machtwort, das logisch genommen ein Widerspruch gegen den Geist des Systems ist, dekretiert Hegel den Abschluß des Denkens in seiner eigenen Philosophie. Nirgends in der Geschichte hat sich daher auch eine Philosophie so aus sich selbst heraus zersetzt und innerlich zerrieben wie die Hegelsche — ein Schicksal, dessen echte Tragik die Größe dieser Philosophie beweist. Trotzdem bleibt es dabei, daß die Aufgabe der Philosophie, zugleich umfassend und Wissenschaft zu sein, nur im System soweit gelöst werden kann, wie es einem Menschen dieser besonderen Art, Zeit und Nation überhaupt möglich ist. Nur warnen uns die Beispiele eines Aristoteles und Leibniz davor, systematische Darstellung als Kriterium für systematisches Denken zu benutzen. Gewiß was »innerlich« ist, hat noch nicht seine volle Wirklichkeit, es muß sich nach Hegels richtiger Forderung auch äußerlich darstellen. Allein diese Veräußerung ist im Falle des Systems fast schon Entäußerung, nämlich Selbstprüfung und daher beginnende Selbstzersetzung. Auch eine der Form nach nicht systematische Darstellung kann echt systematischen Geist zeigen. Diesen also gilt es zu kennzeichnen.

Der Systematiker weiß, daß ein vereinzeltes Urteil nicht in seiner wahren Form erfaßt werden kann, daß alles auf alles angewiesen ist, er sucht daher jedes Einzelne in Beziehung zum Ganzen zu denken. Dazu bedarf es eines Entwurfes dieses Ganzen. Das kann nun, sobald die Unendlichkeit des Ganzen wirklich das Denken beherrscht, kein Bild leisten und keine Aufzählung der Bestandstücke, sondern nur ein Inbegriff von Beziehungen und eine Gewichtsverteilung der Werte aller einzelnen Stücke und Seiten der Welt. Der systematische Denker ist also dadurch ausgezeichnet, daß jedes Ergebnis seines Denkens, mag es auch scheinbar außer Zusammenhang sich darstellen, beherrscht bleibt von jenem Inbegriff der Grundbeziehungen und Gewichtsverteilungen. So ist bei Leibniz alles Einzelne bestimmt durch seine Zuordnung zu einer bestimmten Deutlichkeitsstufe der Vorstellungen einer Monade von bestimmtem Range im Reiche der Geister. Alle Beziehungen ferner sind funktional gedacht und bilden aus den Wesen ein System lückenloser Kontinuität. Diese metaphysische Konzeption beherrscht alles; an ihr ist z. B. auch die Erkenntnislehre orientiert, obwohl sie, ebenso wie alle empirischen Einzelwissenschaften ihren methodischen Ausgangspunkt in einem πρότερον πρὸς ἡμᾶς hat. Sogar diese Anerkennung einer empirischen Erkenntnis ist in das rationale System eingeordnet; denn da das System der Monaden absolut unendlich ist, kann ein endlicher Verstand das Besondere nicht aus ihm ableiten.

Aus der Grundeigenschaft des echten Systems, dem Zusammenhang jedes seiner Teile mit jedem anderen folgt, daß kein einziger Satz unverändert bleibt, wenn irgend ein anderer geändert wird. Daher die Schwierigkeit der philosophischen Verständigung, die schon bei der Terminologie beginnt. Es ist übrigens ein wichtiger Vorzug der systematischen D a r s t e l l u n g, daß sie die Verständigung erleichtert, weil aus ihr sich der Grund jeder von früheren Systemen abweichenden Ausdrucksweise ableiten läßt, während bei unsystematischen Darstellungen dieser Grund vielfach nur geahnt werden kann. Nur scheinbar ist die streng geschlossene Form ungesellig, in Wahrheit erleichtert gerade sie sogar die Verständigung, wenn nur der rechte Geselle hinzutritt.

Die Grundeigenschaft des Systems, die Abhängigkeit jedes Satzes von jedem anderen muß nun bewirken, daß systematischer Fortschritt sich nicht in einer zunehmenden Anzahl allgemein anerkannter Sätze aufweisen läßt. Vielmehr müssen, um die Frage des Fortschritts zu entscheiden, die Systeme als Ganze miteinander verglichen werden, und zwar sowohl hinsichtlich ihrer systematischen Form wie hinsichtlich ihres Gehalts. Es kann sich dabei hier nur darum handeln, einige

leicht sichtbare Linien zu verfolgen, während sich die tieferen Zusammenhänge erst einem eingehenden Studium offenbaren. Der Form nach muß das System Einheit und allumfassende Weite verbinden. Das scheint am einfachsten gelöst zu werden durch einen einzigen Satz, der das überall Wahre einheitlich heraushebt. In der Tat faßt Parmenides den systematischen Kern seiner Philosophie in der Antithese zusammen, daß das Seiende ist, das nicht Seiende aber nicht ist. Da über das Seiende außer dem Sein nichts auszusagen ist, die scheinhaften Sätze über den Schein aber der Wahrheit nicht angehören, so erschöpft sich mit diesem Satze das ganze System; alles Hinzukommende ist polemisches Außenwerk. Sobald aber eingesehen ist, daß mit der bloßen Herabsetzung zum Schein der Mannigfaltigkeit der Welt kein Genüge getan wird, muß auch das entschieden einheitlichste System ein Gefüge von Sätzen darstellen, das vom Prinzip abwärts führt zu den Erscheinungen. Wenn man sich ein solches System vollendet denkt, dann wird der oberste Satz für sich bestehen, die nächsten Sätze werden nur von dem obersten abhängig sein, und so muß sich eine Stufenreihe von Urteilen ergeben bis herab zu den letzten, vom Prinzip entferntesten. Diese Ordnung bezeichnete Aristoteles als Voranstellung des von Natur Früheren, sie herrscht sehr lange in der Philosophie, ein Schulbeispiel für sie ist die Ethik Spinozas, deren systematische Darstellung wenigstens bis zum 4. Buch ganz nach diesem Schema gebaut ist. Der nächste große Fortschritt der systematischen Form besteht in der Erkenntnis, daß auch der anscheinend unabhängige oberste Satz abhängig ist von allen anderen. Obwohl von früheren Denkern, besonders von Kant, vorbereitet, dringt doch diese Einsicht erst bei Hegel wirklich durch. Wenn von Hegels System nichts bestehen bliebe als der Ausspruch, daß auch das Unmittelbare vermittelt ist, so würde damit allein sein Platz unter den Größten gesichert sein. Verhältnismäßig leicht muß sich nun eine weitere Einsicht durchsetzen, daß nämlich die lineare Folge der zeitlichen Darstellung dem wahren Gehalt des Systems nicht entspricht. Schon relativ einfache Teilsysteme, etwa die Geometrie des euklidischen Raumes, zeigen ein Nebeneinander gleich ursprünglicher Axiome, deren jedes an den Anfang gestellt werden kann. Der Zusammenhang der Sätze ist nicht linear sondern mehrdimensional. Erst recht gilt das von dem Inbegriff aller Wahrheiten. Das wahre System ist ein vieldimensionales Gebilde; es muß daher von der systematischen Darstellung gefordert werden, daß sie — durch Nebeneinanderstellen mehrerer Wege oder durch andere Mittel — die notwendige Unvollkommenheit der eindimensionalen Abbildung wieder aufhebt. Indessen — nichts verschwindet spurlos aus der Philosophie, was einst in

ihr lebendig war. Sogar jene überwundenen Formen des Systems bleiben in einer gewissen Art erhalten: die Einheit des Satzes in der mystischen Erlebniseinheit, die alles Einzelne durchdringt, die Einheit der deduktiven Theorie als Ideal vollendet wissenschaftlicher Darstellung, die Einheit des dialektischen Prozesses als Entwickelung im teleologischen Sinne, als menschliche Spiegelung des übermenschlichen, vieldimensionalen Systems.

Dieser Erweiterung der Systemform entspricht die Bereicherung des Gehalts, der im System sein Recht fordert. Wir gelangen hier dazu, die getrennten Pole — System und Erlebnis — doch wieder zusammenzubringen. Von dem Bemerken eines Erlebnisses ist dabei seine Einwirkung auf die Philosophie und von dieser seine systematische Einordnung zu trennen. So bestimmt die Kunst vielfach die geschlossene Form, in der die Griechen sich die Welt denken, aber sie selbst vermag in der griechischen Philosophie keinen eindeutig bestimmten Ort zu gewinnen. Erst im 18. Jahrhundert wird die Aesthetik ein anerkannter Teil der Philosophie, erst Kant entdeckt ihre Grundlagen. Gerade dieses Beispiel zeigt, in wie eigenartiger Weise und doch wie stetig die Gedanken sich entwickeln. Kant nimmt nicht aus eigenem ursprünglichem Erleben sondern aus einer ins Altertum zurückreichenden Ueberlieferung und aus den kritischen Schriftstellern Englands und Frankreichs die Grundformeln seiner Aesthetik auf, aber er gibt ihnen überall durch Einstellung in sein System einen neuen, einen philosophischen Sinn. Die deutsche Philosophie der großen Zeit ist reich an ähnlichen Zusammenhängen. Die Entgegensetzung des Naiven und des Sentimentalischen entstammt sicher Schillers tiefsten Erlebnissen; er hatte in sich erfahren, mit welcher Inbrunst die vertiefte Reflexion zur Natur, zum unmittelbaren Hervorbringen sich zurücksehnt. Aber den großen Einfluß auf die Geschichtsphilosophie erlangte jenes Erlebnis doch nur dadurch, daß es sich in Schillers Geist mit dem Kant-Fichteschen Dreitakt: Thesis, Antithesis, Synthesis verband. So wirkt die Philosophie auf das Erleben ein, indem sie ihm die Mittel darreicht, durch die es seiner selbst bewußt werden kann. Auch die einzelnen Kulturgebiete, aus denen das Erleben sich speist, erfahren seit es eine Philosophie gibt, ihren Einfluß, der sich auf den Gehalt von Religion, Kunst, Staat, Wissenschaft wie auf ihre Selbsterkenntnis erstreckt. Aber dieser Kreislauf gegenseitiger Einflüsse ist von der geregelten Beziehung zwischen einzelwissenschaftlicher Theorie und Tatsache dadurch unterschieden, daß das große Sammelbecken der lebendigen Gesamtkultur dazwischen liegt und die Wirkungen vermittelt. Jeder Begriff erhält in diesem tiefen See eine neue eigenartige Farbung — oder unbild-

lich gesprochen: er wird durch äußere Einflüsse in einer Art geändert, die man, je nach dem Standpunkt der Betrachtung, als Bereicherung oder als Mißverständnis ansehen kann.

Es gibt ein Gebiet wissenschaftlicher Tätigkeit, das, ähnlich der Philosophie, seine wichtigsten Anstöße aus dem ungeregelten Leben der Gesamtkultur erhält: die Geschichtsschreibung. Kein Wunder, daß ihr von solchen, die an den geregelten Gang der Naturwissenschaften gewohnt sind, die Wissenschaftlichkeit oft abgesprochen wurde. Häufig ist betont worden, wieviel die Auffassung der Geschichte von der staatsmännischen Tätigkeit oder von der allgemeinen Weite des Gesichtskreises großer Historiker gefördert wurde. In Fueters Geschichte der neueren Historiographie[1]) findet man verzeichnet, wie gemäß den allgemeinen Kulturströmungen und gemäß der Lebensstellung der Geschichtsschreiber neue Seiten des geschichtlichen Lebens entdeckt werden. So sagt er von den Jesuiten (S. 250): »Auch wenn sie Geschichte schrieben, merkt man den Jesuiten an, daß sie die Exercitia spiritualia durchgemacht haben. Sie waren nicht vergeblich von ihrem Meister dazu angehalten worden, ihr Denken zu beobachten und zu trainieren« . . . . . »Sie hatten gelernt, religiöse Gefühlsbewegungen scharf zu beobachten und exakt zu behandeln« . . . . »Die realistische, sachkundige Zergliederung des religiösen Seelenlebens nimmt innerhalb der Historiographie ebenso mit den Jesuiten ihren Anfang, wie die brauchbare Analyse des politischen Kalküls mit Macchiavelli und Guicciardini.« Den Vertretern der Aufklärung wird nachgerühmt, daß sie zuerst Geschichte vom Standpunkte der Untertanen (in Frankreich des wohlhabenden dritten Standes) aus geschrieben haben, »Begebenheiten, die bisher nicht der Aufzeichnung für würdig erachtet wurden, erschienen wichtiger als andere, die in den offiziellen Annalen des langen und breiten erörtert worden waren. Die Geschichte der Industrie, des Handels und der Kultur erhielt einen selbständigen Wert«. Der Fortschrittstyp der Geschichtsschreibung ist daher dem philosophischen des Erlebens ähnlich, während sich die Geschichtsforschung wie eine Einzelwissenschaft verhält. Nur bleibt auch zwischen Geschichtsschreibung und Philosophie der wesentliche Unterschied, daß der Historiker den immer weiteren Kreis seiner Interessen an eine Vielheit von Stoffen heranbringt, während der Gegenstand der philosophischen Systematik immer der gleiche, aber ein unendlicher, ist.

Indessen gerade an diese Einheit des Gegenstandes kann der ernsteste Einwand gegen die Behauptung eines eigentümlich philo-

1) München u. Berlin 1911. (Handb. d. neueren u. mittelalt. Gesch. herausg. v. G. v. Below. u. F. Meinecke Abt. I.)

sophischen Fortschritts angeknüpft werden. Er ist seinem Kerne nach sehr alt, wurde aber in neuester Zeit von Dilthey besonders klar und ausdrucksvoll herausgearbeitet. Zu allen Zeiten wiederholen sich gewisse Grundtypen des Denkens, von denen keine je die anderen verdrängen kann und die in dem tiefsten persönlichsten Leben ihrer Bekenner verwurzelt sind. Dilthey unterscheidet als solche Grundformen den Naturalismus, den Idealismus der Freiheit und den objektiven Idealismus[1]). Es kann hier nicht erörtert werden, ob und in welchem Sinne es wahr ist, daß die Grundstellung jedes dieser Systeme unbeweisbar und unwiderleglich ist. Selbst wenn man diese Behauptung einmal zugibt, bleibt doch innerhalb jedes einzelnen Typus eine Entwickelung bestehen, die von der Entwickelung der anderen Typen abhängig ist. So wird der Naturalismus jedenfalls nicht mehr in der Form des naiven Materialismus auftreten dürfen, seine positivistischen Abwandlungen aber haben augenscheinlich Motive aus dem Idealismus der Freiheit, seine panpsychistischen solche aus dem objektiven Idealismus aufgenommen. Andererseits müssen die idealistischen Systeme das Recht der quantifizierenden Naturauffassung anerkennen. Daß noch in der neuesten Zeit Systeme aufgetreten sind, die diese Forderungen nicht erfüllen, daß auch nach sehr viel vollkommeneren Formen gelegentlich unvollkommene Einfluß gewinnen, beweist gegen Möglichkeit und Forderung des philosophischen Fortschritts ebensowenig etwas, wie es gegen die Fortschritte in der Physik angeführt werden kann, daß sich auch jetzt noch manche Menschen mit der Erfindung eines perpetuum mobile beschäftigen. Auch die Rückständigkeit großer Männer auf einzelnen Gebieten besagt gar nichts; sonst müßte man aus der Existenz von Goethes Farbenlehre schließen, daß man Newtons Zerlegung des weißen Lichtes in der Physik auch abweisen darf. Müssen aber jene Grundtypen philosophischer Stellungnahme jedenfalls voneinander lernen, gegenseitig ihren Motiven gerecht zu werden, so bedeutet das (selbst wenn man ihre unaufhebbare Verschiedenheit und ihre Gleichberechtigung einmal zugeben will), daß sie sich mindestens asymptotisch einem gemeinsamen Ziele nähern.

Wir unterscheiden also in der Philosophie drei Arten des Fortschreitens: die einzelwissenschaftliche, die irrationale des Erlebens und die systematische. Das Verhältnis von Erleben und System haben wir schon betrachtet; es bleibt uns noch übrig, zu untersuchen, welche Beziehungen den einzelwissenschaftlichen Fortschrittstyp in

---

1) Vgl. Dilthey: Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen. In dem Werke »Weltanschauung« Berlin 1911. Ferner: Frischeisen-Köhler: Zur Phänomenologie der Metaphysik. Ztschr. f. Philos. Bd. 148. 1912.

der Philosophie mit den beiden anderen verknüpfen. Einzelwissenschaftliche Art des Fortschreitens setzt Isolation voraus. Isolieren nun läßt sich innerhalb der Philosophie am leichtesten die Logik, weil in ihr das Erkennen seine eigenen Voraussetzungen untersucht. Freilich wird auch dabei abgesehen von der Frage, ob das Ziel des Erkennens selbst ein überlogisches ist und ob die Voraussetzungen des Erkennens eine transzendente Bedeutung haben oder nicht. Aehnlich kann man die Struktur anderer Teile der Philosophie z. B. der Ethik, Aesthetik isoliert untersuchen, indem man fragt, welche Beschaffenheit das haben muß, was ethisch (ästhetisch) gewertet werden kann. Dabei läßt man die Frage nach dem letzten Recht dieser Wertungen beiseite. Augenscheinlich bereiten solche Untersuchungen das System vor und begrenzen die Möglichkeiten neuer Systembildung, da ihre Ergebnisse in jedes System aufgenommen werden müssen. Man wird solche Untersuchungen sicherer führen, wenn man von Gebilden ausgeht, die innerhalb des in Betracht kommenden Kulturkreises tatsächlich als wissenschaftlich, ethisch, ästhetisch wertvoll anerkannt werden. Die Logik gewinnt ihren festesten Halt an den Einzelwissenschaften, deren Selbstbewußtsein sie wird. Es liegt nahe, auch Ethik und Aesthetik auf Einzelwissenschaften zu gründen — nur daß die Kunstwissenschaft und die Wissenschaften von Sitte und Recht, sofern sie mehr als bloß historische oder soziologische Disziplinen sein wollen, selbst einer Normierung bedürfen, als historische oder soziologische Wissenschaften aber der Ethik und Aesthetik keinen Leitfaden, höchstens Material darbieten. Niemals dürfen die einzelwissenschaftlich fortschreitenden Teile der Philosophie diese vom Erleben und von der Gesamtkultur abtrennen wollen, vielmehr sollen sie ihr den Zugang dazu erleichtern. Denn Gliederung widerstreitet anschaulichem Erleben keineswegs. Während manche Aussprüche der Marburger Schule den Anschein erwecken, als solle die Unmittelbarkeit im Philosophieren der Wissenschaftlichkeit geopfert werden, legen die Anhänger der phänomenologischen Methode das größte Gewicht auf die unmittelbare, anschauliche Erfassung des einzelnen logischen, ethischen, ästhetischen Gebildes. Sie suchen die echt philosophische Forderung der Ganzheit des Erlebens zu verbinden mit der — für wissenschaftlichen Fortschrittstyp nötigen — Isolation. Aber sie glauben nun, daß isolierende Beschreibung theoriefrei d. h. ohne einen Gesichtspunkt der Isolation möglich sei. Sie verbinden also zwei sehr berechtigte Motive in falscher Weise. Das Untertauchen im Vollerlebnis, die Bereicherung aus dem Unmittelbaren (oder doch wenigstens im Verhältnis zur philosophischen Reflexion weniger Mittelbaren) läßt sich nicht methodisch regeln. Die regelbaren Teile

der Philosophie kann man wohl gegeneinander isolieren, ihre Einzelbestimmungen aber sind ebensowenig gesondert zu fassen, wie sich ein Einzelgegenstand einer Einzelwissenschaft (ein mathematisches Axiom, ein chemisches Element, ein morphologischer Begriff, eine Tierart) ohne Rücksicht auf andere Gegenstände der gleichen Wissenschaft auszeichnen läßt.

Die Philosophie ist durch ihre einzelwissenschaftlich fortschreitenden Teile den Naturwissenschaften, durch die Fortschrittsart des Erlebens der Geschichtsschreibung verwandt; der Fortschrittstyp des Systems ist ihr eigen, und die umfassendsten Theorien der Einzelwissenschaften erhalten durch ihre Näherung an ihn einen philosophischen Anstrich. Aber solange sie einzelwissenschaftlich bleiben, behalten sie auch ihre Isoliertheit, während das philosophische System jede Sonderung immer wieder durch Verbindung aufheben muß. Man kann mit Hilfe dieser Begriffe auch die besondere Bedeutung der Philosophiegeschichte für die Philosophie beleuchten. Soweit es sich um einzelwissenschaftlich isolierbare Probleme handelt, verhält es sich hier nicht anders als in den Einzelwissenschaften selbst: es bleibt — auch abgesehen vom Eigenwert geschichtlicher Forschung — lehrreich, sich das Entstehen der einzelnen Einsichten vorzuführen, aber ein notwendiges Erfordernis der wissenschaftlichen Erkenntnis ist es nicht. Für das philosophische Erleben sind die Werte der großen Denker überhaupt nicht Vergangenheit sondern Gegenwart, sie sind »Quellen«, aus denen wir uns erfrischen, in denen wir den Staub der Mittelbarkeit uns von der Seele waschen. Systematisch zu denken endlich lernt man nur aus dem kritischen Studium der Systeme. Die Abfolge der Systeme bleibt hier für jeden folgenden Systemversuch grundlegend. Es hieße, diesen Wert zerstören, wollte man die Werke der großen Philosophen einzelwissenschaftlich in besondere Sätze auflösen oder nur künstlerisch als Gestaltung besonderer Erlebnisse verstehen. Beide Betrachtungsarten haben ihr Recht, aber über beiden steht die Erfassung des systematischen Ganzen; ebenso wie die einzelne Erkenntnis und das einzelne Erlebnis erst dadurch philosophisch wird, daß es den ihm innewohnenden Trieb über sich selbst hinaus verwirklicht und seine Einzelheit im Ganzen des Systems aufgibt.

Ueber die Bestimmtheit und die Voraussagbarkeit des Naturwerdens.

Von

Hans Driesch (Heidelberg).

I.

Daß die Voraussage des Künftigen der Wissenschaft höchstes Vermögen sei, ist Vielen in unserer Zeit ein vertrauter und lieber Gedanke; und die Denker und Forscher, die diesen Gedanken vertreten, brauchen nicht einmal »Pragmatisten« zu sein; sie brauchen die Voraussage des Künftigen und damit die Beherrschung des Künftigen nicht das höchste Ziel der Wissenschaft sein zu lassen, daß Beides ihr höchstes Vermögen, ihre höchste tatsächliche Leistung sei, meinen sie darum doch.

Der Begriff der Voraussage ruht, *unter anderem*, auf dem logischen Begriffe der eindeutigen Bestimmtheit, welcher sich naturlogisch zum Begriff des Gesetzes, das heißt der Eindeutigkeit des Naturwerdens spezifiziert. Von den Schwierigkeiten des Begriffes »Natur« selbst kann für unsere Zwecke abgesehen werden[1]). Es genügt uns, daß ja doch praktisch ein Jeder weiß, wann er es mit Naturwirklichem, und nicht etwa mit Geträumtem, Erinnertem, zu tun hat.

Daß Voraussagbarkeit des Künftigen aus dem Eindeutigkeits-, dem Gesetzeswesen des werdenden Naturwirklichen allein nicht folgt, wenigstens für den Menschen nicht, das zu zeigen stellen sich diese Zeilen als Aufgabe; sie haben also einen sehr wenig »modernen« Gegenstand zum Thema. Die neuere Naturforschung einerseits, die neuere Logik andererseits wird von uns für unsere Zwecke zu nutzen sein.

Wer meine naturphilosophischen und logischen Werke kennt,

1) Näheres darüber in meiner Ordnungslehre (Jena, 1912; im folgenden zitiert als O. L.) Seite 132 ff.

insbesondere die »Philosophie des Organischen« und die »Ordnungslehre«, für den bietet dieser Aufsatz nichts grundsätzlich Neues. Er hebt nur deutlich und gemeinverständlich heraus, was dort — als »Selbstverständlichkeit« gleichsam — in größerem Rahmen kurz und ohne Rücksicht auf Gefälligkeit des Ausdrucks seinen Platz fand [1]). Es verlohnt sich, das gesondert und leicht verständlich, und gerade in dieser Zeitschrift, herauszuheben; denn es handelt sich um eine für die Weltanschauung und damit für die Kultur überhaupt recht wichtige Angelegenheit, und zwar um eine Angelegenheit scharf faßbaren, nicht etwa nur meinungshaften Wesens.

Die äußere Veranlassung dazu, das schon in größerem Zusammenhang Gesagte noch einmal für sich und in zugänglicherer Form zu sagen, gab mir eine zwischen verschiedenen amerikanischen Philosophen und Biologen aus Anlaß meiner »Philosophie des Organischen« entstandene Diskussion in der Zeitschrift »Science«. Man stritt darüber, ob ich aus Gründen meiner Lehre vom nichtmechanischen Wesen der Lebensvorgänge das Prinzip der Eindeutigkeit der Naturgeschehnisse gewahrt wissen wolle oder nicht; man einigte sich auf die Formel »absolute determination, but practical indetermination«; dem konnte ich beistimmen.

Gehen wir also daran, unser Problem aufzurollen, und schreiten wir dabei vom Einzelnen und Konkreten zu immer höherer Abstraktion fort.

2.

Die Ansicht, daß sich alles Naturgeschehen müsse auf *Mechanismus* zurückzuführen lassen, ist noch immer weit verbreitet, gleichgültig, ob sie sich in ein klassisch-mechanisches, ein energetisches oder ein elektromagnetisches Gewand kleidet. Daß sie räumliches Werden lediglich durch vorangegangenes räumliches Werden eindeutig bestimmt sein läßt, ist dieser Lehre wesentlich. Sie faßt auch alle Lebensvorgänge, einschließlich der menschlichen Handlungen, ihrer Schematik entsprechend auf; die Lehre vom psycho-physischen Parallelismus oder vom Epiphänomenalismus nimmt sie als Ergänzung an.

Die Lehre, daß Naturgeschehen lediglich und durchaus Mechanismus sei, ist unter Naturforschern ohne viel nähere Begründung einmal »Mode«. Philosophen, welche sie vertreten, wie zum Beispiel die Anhänger der einander sonst so gegnerisch gesinnten Marburger und Neufriesianischen Schule gleichermaßen, glauben mit ihr auf den Bahnen Kants zu wandeln. Kant habe gezeigt, daß

1) Man vergleiche zumal O. L. Seite 168—173, 261 und 284—288.

alle Naturforschung mechanistisch verfahren m ü s s e ; nur für mechanisches Geschehen gebe es »Kategorien«.

Ich selbst meine nun gezeigt zu haben: *erstens* [1]), daß es zum mindesten zweifelhaft ist, ob K a n t seine Kategorie der Kausalität wirklich im Sinne der Ausschließung alles nicht-mechanischen Naturwerdens und nicht vielmehr als notwendiges Verknüpftsein *überhaupt* gefaßt habe, *zweitens* [2]), daß die Ausschließlichkeit mechanistischen Naturgeschehens durchaus kein naturlogisches Postulat ist, *drittens* [3]), daß es ein prinzipiell nicht-mechanisches Werden, im Bereich der Lebensvorgänge, g i b t.

Das alles aber soll uns hier nicht angehen, es soll vielmehr dargetan werden, was mit Rücksicht auf die *Voraussagbarkeit von Geschehen in der Natur* aus der logischen und sachlichen Stabilierung des sogenannten Vitalismus f o l g t. Anders gesagt: Wir wollen das allgemeine Problem, das wir uns zum Thema gewählt haben, zunächst in einer besonderten, einer spezialisierten Form betrachten und uns fragen: Wie steht es denn mit der Voraussagbarkeit von Geschehen bei den Veränderungen am lebendigen Einzelwesen, am lebendigen individuellen Organismus im engeren Sinne?

Was uns unmittelbar am sich verändernden lebendigen Einzelwesen zugänglich ist, ist uns stets in Form räumlich-zeitlicher Qualitäts- und Quantitätsdaten zugänglich — wie bei allen Naturgeschehnissen. Wie ich anderenorts eingehend zeigte [4]), ist die Festlegung von Gruppen des »Jetzt-Hier-So« der Ausgang für j e d e Schaffung von »Naturgesetzen«; wobei natürlich vorausgesetzt ist, daß allgemein erledigt sei, inwiefern Erlebnisdaten überhaupt etwas Naturgegenständliches »meinen« oder »bedeuten« können.

Also auch am sich verändernden lebendigen Einzelwesen ist jeder Momentanzustand durch Orts-, Quantitäts- und Qualitätsdata, jeweils in Naturbedeutung gefaßt, gekennzeichnet. Oder, um im Sinne des naiven wissenschaftlichen Realismus zu sprechen: Jeder Momentanzustand eines sich verändernden lebendigen Einzelwesens wird, soweit er u n m i t t e l b a r e s Untersuchungsobjekt ist, gekennzeichnet durch gewisse bestimmt lokalisierte »Stoffe« und durch zwischen diesen Stoffen bestehende »Kräfte« oder Wirkungsvermöglichkeiten.

Insofern gibt es keinen Unterschied zwischen leblosen und

1) Vgl. meinen »Vitalismus als Geschichte und als Lehre« (1905) S. 62—81; s. zumal auch die Zusätze zur italienischen Ausgabe (1912) S. 109 ff., ferner Phil. d. Org. II S. 333 Anm.

2) Phil. d. Org. II S. 303—347, Kantstudien Bd. XVI S. 22, O. L. S. 173—185.

3) Phil. d. Org. I und II, erster Abschnitt.

4) O. L. S. 152 und sonst.

lebendigen »Systemen«. Der Unterschied beginnt aber sofort, und zwar als fundamentaler, sowie wir von der Frage nach der unmittelbar-zugänglichen Momentankennzeichnung übergehen zur Frage nach der Verständlichkeit dessen, was geschieht, aus dieser Momentankennzeichnung.

Die Lehre von der *Autonomie der Lebensvorgänge*, der sogenannte »Vitalismus«, besagt, daß wir nicht die in irgend einem Zeitintervall geschehenden dinghaften Veränderungen an einem Lebewesen Stück für Stück auf vorausgegangene dinghafte Veränderungen an ihm zurückbeziehen können, wie das bei anorganischen Systemen möglich ist. Es ist nicht im materiellen lebendigen System *als solchem* »vorbereitet«, was an ihm geschehen wird: es kann aus einem homogenen ein heterogenes System werden ohne die lokalisierende Beihilfe äußerer materieller Faktoren.

Wenn das aber der Fall ist — nun, dann können wir aus einer gegebenen physikalisch-chemischen Momentancharakteristik *als solcher* das Geschehen am Lebewesen auch nicht »verstehen«; ja auch das Wissen um eine Folge von Momentanzuständen hilft uns zum Verstehen des nächsten Zustandes nichts; dieser nächste Zustand ist neu, ein echter »Entwicklungs«-Schritt, im strengen Sinne des Wortes, im Vergleich zu den früheren Zuständen.

Wo wir aber aus früheren Zuständen nichts zu verstehen vermögen, da vermögen wir auch nichts aus früheren Zuständen heraus vorherzusagen.

Um, ehe wir weitergehen, das bisher festgelegte noch einmal auf einen scharfen, ja krassen Ausdruck zu bringen, so schließt also die vitalistische Lehre folgendes als ihre Konsequenz ein: Da seien zwei Eier unbekannter Herkunft; wir mögen — wovon wir praktisch himmelweit entfernt sind — ihre momentane chemisch-physikalische Charakteristik in jeder Einzelheit kennen: wir können auch nicht im geringsten sagen, was da geschehen wird. Ja, noch mehr: die physio-chemische Charakteristik beider Eier mag dieselbe sein, und doch ist es durchaus sachmöglich, daß aus dem einen Ei ein Fisch, aus dem andern ein Käfer hervorgeht.

Aber das alles bedeutet nur eine Unbestimmtheit, eine Unmöglichkeit des Vorhersagens für uns, denen nur »sinnliche« Data, nur Gruppen des Jetzt-Hier-So, unmittelbar erforschbar sind. In Wirklichkeit, so sagen, so fordern wir, »soll« da keine Unbestimmtheit bestehen, »soll« Naturwerden eindeutig sein, »soll« nicht aus durchaus gleichem unter gleichen Umständen Verschiedenes entstehen können. Deshalb sagen wir, die »Entelechie«, jener nichtmechanische maßgebende Faktor sei eben bei im Uebrigen, nämlich

physiko-chemisch, gleicher Charakteristik der beiden Eier das eine Mal diese, das andere Mal jene gewesen; sie eben habe mit zu den Werdebestimmern gehört und die physiko-chemische Kennzeichnung unserer Systeme sei gar keine vollständige Kennzeichnung gewesen. So wahren wir den Satz, daß jedes Geschehnis in der Natur zu allen anderen Geschehnissen in ihr in eindeutigem Verhältnis stehe, daß unter »gleichen« Umständen »Gleiches« geschehe.

Dieses Postulat der eindeutigen Bestimmtheit, das wir streng festhalten wollen, nützt uns aber für die tatsächliche Voraussage des Geschehens an unseren beiden Eiern gar nichts. —

Man wird hier vielleicht entgegnen, daß wir ja trotz allem auch praktisch, tatsächlich wissen, daß aus einem Hühnerei ein Huhn, aus einem Froschei ein Frosch werden wird. Wer dieses entgegnen möchte, der hat aber wohl unsere Darlegung nicht ganz aufmerksam verfolgt. Wir haben von zwei Eiern »unbekannter Herkunft« geredet. Wissen wir, daß wir ein Hühnerei, also ein Ei, das vom Huhne kommt, vor uns haben — dann wissen wir eben ganz außerordentlich viel mehr, als wenn wir nur des Eies physiko-chemische Momentancharakteristik kennen, ob diese neue Kenntnis auch wenig »wissenschaftlich« erscheinen mag. »Ei vom Huhn gibt Huhn«, diesen empirischen Satz können wir jetzt anwenden; auch Hume erlaubt uns, ihn mit hoher Wahrscheinlichkeit, mit praktischer Gewißheit wird man wohl gar sagen, auf unser Ei zu beziehen. Er ist mehr wert, trotz seiner Einfachheit, als unsere ganze »physiko-chemische Momentancharakteristik« — wenigstens für das Voraussagen.

Auf Grund der empirischen Regel von der »Vererbung« können wir also die Veränderungen eines Eis, dessen Ursprung bekannt ist, in der Tat voraussagen. Dieses Voraussagen bewegt sich aber in den rohesten Bahnen — jeder Bauer kann es. Und gerade zur Vertiefung dieses rohen Voraussagens nützt nun alle minutiöse »wissenschaftliche« Charakterisierung gerade gar nichts. Jene Hühnerei-Regel, die in ihrer grenzenlosen Primitivität auch über den Gegensatz zwischen Mechanismus und Vitalismus erhaben ist, sie trifft das eigentlich Biologische mehr als alle Physik und Chemie zusammen:

Vererbung, rhythmische Wiederkehr desselben, das ist es, was sie als *Lebens*-Gesetz, sehr einfacher Art, ausspricht.

Unter gewissen Umständen also, so scheint es, nämlich beim Wissen um die individuelle Vorgeschichte, insonderheit die Herkunft der Lebenskörper, sind wir doch auch praktisch zur Voraussage der Veränderungen an ihnen imstande und brauchen uns nicht mit dem leeren Postulate der Eindeutigkeit zu begnügen. —

3.

Nicht ohne Absicht habe ich dem eben niedergeschriebenen Satze ein »so scheint es« eingefügt. Soll dieses Wort nur der Humeschen Reserve Ausdruck geben? Wir werden sehen, daß es nicht nur dieser Reserve Ausdruck geben soll.

Nach der Lehre Humes haben wir um alle das Naturtatsächliche angehenden Gesetze immer nur ein wahrscheinliches, nie ein verbürgt-endgültiges Wissen [1]), und zwar deshalb, weil es prinzipiell keine »vollständige Induktion« auf dem Felde des Naturtatsächlichen geben kann. Wenden wir diese Lehre auf unser Wissen um Vererbung, also um den Satz »Ei vom Huhn gibt Huhn« an, so würde dieses unser Wissen also deshalb immer ein wahrscheinliches bleiben müssen, weil wir ja doch eben nicht »alle« Hühnereier kennen, also aus einem, wenn man es richtig verstehen will, praktisch-subjektiven Grunde.

Ich meine aber, es sei noch aus einem viel tieferen, einem geradezu sachlogischen Grunde unser Wissen um das Vermögen der Hühnereier ein auf bloße Wahrscheinlichkeit gehendes Wissen. Damit kommen wir wieder auf das Problem der Voraussagbarkeit der Naturtatsachen, so wie wir es fassen.

Die Kategorie »Individualität« oder, in von der Kantischen Lehre unabhängiger Form gesagt, der Begriff der *einheitstiftenden Folgeverknüpfung im Werden* ist zunächst ein Begriff, welcher Mögliches und zwar Naturmögliches, d. h. nicht nur dem Satze vom Widerspruchsausschluß, sondern auch den Begriffen *Natur* und *Naturwerden* sich Fügendes, ausdrückt. Er wird — so lehrt der auf das lebendige Einzelwesen in seinem Werden gehende »Vitalismus« — naturgegenständlich erfüllt durch des sich verändernden lebenden Einzelwesens letzte Gesetzlichkeit. Aber er bedeutet, weil er einmal da ist, eine Forderung, eine Aufgabe für mehr: er bedeutet die Aufgabe, andere, höhere Individualitäten, kurz gesagt, *überpersönliche Ganzheiten*, behaftet mit Sondergesetzlichkeit ihres Werdens, zu suchen.

Diese überpersönlichen Ganzheiten — so will es die Naturlogik, das heißt die Ordnungslehre, soweit sie sich auf jene Seltsamkeit *Natur* meinend bezieht — müssen gesucht und gesucht und immer wieder gesucht werden, ob auch jedes neue Suchen wieder vergeblich war. Das Denken ist seinem Wesen nach einmal so

1) Ich gebe hier als »Lehre Humes« dasjenige an ihr wieder, was ich für richtig halte. Hume selbst lehrt bekanntlich, daß der Begriff der Kausalität, der notwendigen eindeutigen Folgeverknüpftheit im Naturwerden, selbst empirisch gewonnen und daher, trotz subjektiv festen »Glaubens« an ihn, objektiv nur wahrscheinlich sei.

geartet, daß es die Erlebtheit in seine Formen restlos niederzwingen will.

Da bietet sich ihm nun zunächst die Gesamtheit des Lebendigen als Gegenstand seines ordnenden Strebens dar: »Du sollst auch eigengesetzliche Einheit sein«, so sagt das Denken angesichts dieser Gesamtheit des Lebendigen, »gleich wie die Einzelwesen, aus deren Folge du dich zusammensetzt, je für sich genommen eigengesetzliche Einheiten sind: ich lasse nicht ab von dir, bis du mir wenigstens gewisse Ganzheits*züge* zeigst, und sollte ich ohne Ende zu arbeiten haben.«

Und man hat in der Tat die Ganzheitszüge der Gesamtheit des Lebendigen zu enthüllen gesucht; man hat von der Biologie aus die Deszendenztheorie geschaffen und im Rahmen dieser die Gesamtheit des Lebendigen in seinem Werden als eine echte »Entwicklung«, analog derjenigen des Hühnchens aus dem Ei, fassen wollen; man hat das »geschichtliche« Werden der Menschheit in Sonderheit darzustellen sich bemüht als einen immanent-notwendigen Ablauf. Beide Bestrebungen, stets von unverständigen Gegenbestrebungen gekreuzt und aufgehalten, zumal in der jüngst verflossenen Zeit, sind bisher ohne endgültigen Erfolg gewesen, von nicht viel mehr Erfolg als die Bestrebungen Schellings und seiner Nachfolger, die Gesamtheit der Verschiedenheiten der lebendigen Formen in gleichsam »statischer« Weise als eine rationale Einheit zu fassen [1]). Es genügt aber, daß diese Bestrebungen da waren und da sind; sie sind des λόγος Diener, und nicht das, was ihnen entgegensteht.

Aber was besagt nun das Bemühen, erfolgreich oder nicht, überpersönliche Einheiten sich entwickelnder Form in Phylogenie und Geschichte finden zu wollen, für unsere Frage: die Voraussagbarkeit der Naturtatsachen?

Ich meine etwas sehr Wichtiges, auf den ersten Blick für den »Wissenschaftler« Seltsames, nämlich dieses: Jene Bestrebungen, überpersönliche Ganzheiten von echter Entwicklungsart zu finden, drücken geradezu den logischen Wunsch aus, daß jene sich auf »Gewöhnung und Erwartung« gründende Voraussage der Naturgeschehnisse *nicht* möglich sein möge!

Hume hatte uns gelehrt, daß mehr als Wahrscheinlichkeitswissen im Bereich des Empirischen nicht möglich sei, weil es hier

1) Es ist sehr beachtenswert, daß auch dieser Versuch in unseren Tagen — im Werke des philosophisch noch viel zu wenig gewürdigten Em. Rádl in Prag — seine Wiedergeburt findet. Vgl. dessen »Geschichte der biolog. Theorien«, Leipzig 1905/9 und »Neue Lehre vom zentralen Nervensystem« (1912) Kap. I und XI.

keine vollständige Induktion gebe; eine vollständige, sich ihrer allumfassenden Aufgabe klar bewußte Ordnungslehre aber muß sagen: es soll hier ja überhaupt gar keine Wissensanweisungen auf die Zukunft geben — im Bereich des Lebendigen wenigstens ganz gewiß nicht; es gibt deren schon viel zu viele; wenn es doch nur weniger geben möchte an »Wahrscheinlichkeit«, an »Voraussagbarkeit« von Geschehnissen!

»Ei vom Huhn gibt Huhn« — hat Huhn gegeben, gewiß, sehr sehr oft sogar; aber braucht nicht immer Huhn zu geben, ja soll das gar nicht immer geben. Auf alle Fälle soll der Satz »Ei vom Einzelwesen A gibt A« nicht allgemein gelten.

Wenn dieser Satz aber nicht allgemein gelten soll, dann »soll« auch an der Voraussagbarkeit in Dingen biologischen (und geschichtlichen) Werdens nicht so gar viel daran sein. Denn biologisches überpersönliches Werden, einschließlich des »geschichtlichen« Werdens, soll echte Entwicklung mit eigener Letztgesetzlichkeit sein; nicht soll daher das, was von dieser Entwicklung bereits realisiert ist, *als solches* den zureichenden Werdegrund für das Zu-realisierende enthalten; das Zu-realisierende ist vielmehr »neu« gegenüber dem Realisierten, sein Werdegrund — nicht-materieller Art und daher nie unmittelbar zugänglich — ist vielmehr jenes ganzheitsstiftende Eine, dem das in Frage stehende überpersönliche Werden überhaupt verdankt wird.

Ich muß immer wieder mit dem so eminent wichtigen [1]) Beispiel der Ontogenie, der Embryogenese, kommen, da wir hier und nur hier von »Entwicklung« in allen ihren Phasen wirklich wissen:

Das Ei beginnt seine Entwicklung mit der Furchung, diese verläuft in etwa 10 Schritten, führt also zu etwa 2^{10} d. h. etwa 1024 Furchungszellen. Sie geschah, so wird man mitten in ihrem Verlaufe sagen, »also« wird sie weiter geschehen; sie ist »Gesetz«: schon 6 Schritte der Furchung gab es, seht: da ist der siebente! Gewiß, da ist der siebente, und dann, dem »Gesetze« nach, der achte und

1) Ehe das Bewußtsein von der methodologischen Bedeutung dessen, was W. Roux als »Entwicklungsmechanik« schuf, bei Philosophen und Naturforschern allgemein geworden ist und gleichsam, wie in Amerika, zum guten Ton gehört, wird der Zustand der Biologie und Bio-philosophie bei uns nicht besser werden. Bei vielen hat, wie mir persönlich bekannt ist, der Name Entwicklungs-*mechanik* es verschuldet, daß man das eigentlich Neue an der analytischen Wissenschaft vom Formwerden nicht sah; man dachte, es handle sich entweder um die Entdeckung »grob-mechanischer« Beeinflussungen oder doch um dogmatisch-mechanische Absichten. Roux wollte aber, vielleicht nicht ganz glücklich, mit *Mechanik* hier nur das Unterworfensein unter den kategorialen Kausalitätsbegriff ausdrücken. Uebrigens werden ja von vielen die Namen *Entwicklungsphysiologie* oder *Physiologische Morphologie* dem durch Roux historisch gewordenen Namen vorgezogen.

der neunte und der zehnte — immer besser »verifiziert« wird das »Gesetz«. Aber — wo bleibt der elfte Schritt der Furchung? Den gibt es gar nicht, sondern für ihn tritt die erste embryonale Organbildung ein! Sie und was nach ihr kommt, kurz die Gesamtheit der Entfaltung der »prospektiven Potenz« des Eis war das »Gesetz«, ein Gesetz, wie sich durch Analyse und Experiment zeigen ließ, von prinzipiell nicht-mechanischem, nicht-»maschinellem« Wesen.

Und nun die Anwendung auf Ueberpersönliches: Ei von A gab A, Ei von A gab wieder A und gab wieder und immer wieder A — wer aber weiß, ob es zur Zeit t_n wieder A geben wird? Seltsam, wenn das so wäre! So allein lautet der einer sich selbst verstehenden Naturlogik erlaubte Schluß.

Und nun gehen wir weiter zum Höchsten, ohne damit ganz von Embryogenese, Phylogenie und Geschichte Abschied zu nehmen.

4.

Zunächst möchte es scheinen, als ob es ein Zurückgehen um zwei Schritte bedeute, wenn wir sagen, daß jetzt die Einzelgeschehnisse im Bereiche der »unbelebten« Natur unser Untersuchungsgegenstand sein sollen; waren wir doch vordem vom biologischen Individuum zur Lebensgesamtheit als »Individualität« weitergeschritten. In Wirklichkeit aber bedeutet dieses scheinbare Zurückschreiten das Aeußerste im Vorwärtsgehen, nämlich den Schritt ins Universale.

Kant hat einmal vom »Ganzen der Dinge« geredet, für dessen Erfassen seine Kategorie der »Wechselwirkung oder Gemeinschaft« den Rahmen liefern sollte. Wir wollen jetzt prüfen, ob nicht dieses »Ganze der Dinge« in unserem Sinne ein *ganzes Ding*, eine Ordnungs-einheit, eine »Individualität« sei.

Und eben, um das zu prüfen, müssen wir die Einzelgeschehnisse im Bereiche der unbelebten Natur zu unserem Untersuchungsgegenstand machen.

Steine, die man in die Höhe warf, sind immer wieder herunter gefallen, »also« wird auch dieser Stein hier, den ich jetzt in die Höhe werfe, fallen; ich darf das gewiß erwarten, wenn auch, von Hume belehrt, in aller Strenge nur mit unsagbar hoher Wahrscheinlichkeit; denn mein Wissen um das Fallen der Steine stammt aus der gewohnheitsmäßigen Erfahrung. Ich weiß weiter, von Galilei belehrt, sogar ganz genau, wie — mit unsagbar hoher Wahrscheinlichkeit — der von mir in die Höhe geworfene Stein niederfallen wird.

Das ist ein echt moderner Gedankengang. Er scheint das auf Wissenschaft, das heißt auf Ordnung, gerichtete Denken zu be-

friedigen; kennt er doch sogar das »Gesetz«, als dessen Sonderfall das beobachtete Geschehen in quantitativer Bestimmtheit abläuft.

Aber — zerreißt dieser moderne Gedankengang trotz seinem »Gesetzes«-begriffe nicht die Naturwirklichkeit in Stücke? Hier dieser Stein, dort jener, dort wieder jene elektrische Entladung, jener Wärmeausgleich, jene Entmischung — alles sind Stücke, Stückwerke trotz aller Gesetze. Jeder von diesen Vorgängen geschieht unbekümmert um jeden anderen.

Will denn aber solches das Denken; oder besser gesagt: will es sich dabei beruhigen, kann es solches als »endgültig« ansehen?

Ich meine, daß das sich selbst und sein Ziel — seinen Ur-»Wert«[1]) — verstehende Denken sich nicht bei solcher Fassung der Dinge beruhigen darf. Das Denken verzichtet auf »Endgültigkeit«, wenn es sich bei solcher Fassung der Dinge beruhigt; und zwar durchaus schon im Rahmen der Gegenstands-, besser der *Ordnungslehre*, ohne jede Rücksicht auf metaphysische Erkenntnis.

Das Ganze der Dinge und Geschehnisse überhaupt soll *ein ganzes Ding* sein; so will das Denken[2]). Wenn aber das Ganze der Dinge und Geschehnisse überhaupt ein *ganzes Ding* ist, ein werdendes, ein in »Entwicklung«, das heißt auf End-einheit hin werdendes[3]) ganzes Ding, dann ist jeder einzelne Vorgang in der Gesamtheit des werdenden ganzen Dinges eben *dieser eine einzige* in seiner Eindeutigkeit und kein anderer. Was bedeutet solcher wahrhaft logisch-endgültigen Auffassung der übliche »Gesetzes-Begriff«, jener Begriff, der den Plural »die Gesetze« ohne weiteres zuläßt? Zunächst einmal, das heißt ohne ganz besondere neue Erwägungen — eine offenkundige Falschheit, vorzeitiger Verzichtleistung, vorzeitiger Selbstgenügsamkeit entspringend. »Gesetze« kennt solcher Ordnungs-standpunkt nicht, sondern höchstens »das eine einzige Gesetz des ganzen Welt-Dinges« — welches er aber eben nicht »kennt«. Jedenfalls will als höchste Endgültigkeit jener Standpunkt nicht »Gesetze«, sondern das eine nur seinem Dasein, nicht seinem Sosein nach gekannte Gesetz der universalen Ordnungseinheit im Naturwirklichen.

---

1) O. L. S. 265 ff.

2) Hier eben zeigt sich, um Kantisch zu sprechen, die »Kategorie« *Ganzheit* oder *Individualität* (vgl. Kantstudien XVI S. 22) in ihrer »konstitutiven« Kraft; sie ist in der Tat die »Voraussetzung der Möglichkeit« vollständiger »Erfahrung«. — Leibniz' Lehre von der prästabilierten Harmonie meint wohl dasselbe, freilich mit häufigen Rückfällen in einen summenhaften Mechanismus, woraus sich die, von Hartmann (Gesch. d. Metaph. I. S. 439) besonders scharf gesehenen, Unklarheiten in seiner Behandlung des biologischen Grundproblems ergeben.

3) O. L. S. 248 ff.

Und die Voraussagbarkeit? Jenes »höchste Vermögen« der Wissenschaft, jene tiefste ihrer Leistungen, um deretwillen sie nach der Ansicht Mancher allein da ist? Kurz und schroff gesagt: gerade sie soll es gar nicht geben vor dem höchsten Forum; das »Neue« dagegen soll es geben. Es war so — »also« wird es anders sein. Und das nicht nur im Werden des biologischen Individuums, das mit den Atomen des Unbelebten gleichsam arbeitet, nicht nur im Werden überpersönlicher Art in Geschichte und Phylogenie, das sich der belebten Einzelwesen gleichsam als Mittel bedient; nein — im Werden der Natur überhaupt soll es so sein: die Einzelatome des Materiellen in ihrer Einzelveränderung überhaupt sollen immer nur »Mittel« sein, dessen sich ein allerhöchstes Einheitsstiftendes »bedient«. Theologisch gesprochen ist das die Lehre von der »Vorsehung«; logisch gesprochen ist es des auf sich selbst reflektierenden Denkens höchster Wunsch.

»Die Gesetze« sind verabschiedet zugunsten des einen Gesetzes der Ganzheit; verabschiedet ist auch, ganz prinzipiell, jede Voraussagbarkeit von Ereignissen und zwar nicht nur aus Gründen subjektiver Unzulänglichkeit wie bei Hume. Aber verabschiedet ist auch des Denkens größter Feind — *der Zufall.*

5.

Wollen und Vollbringen sind nicht dasselbe.

Was das Denken, wenn es sich seiner selbst klar ist, eigentlich will, haben wir gezeigt, nicht, was es kann. »Die Gesetze«, scheinbar hohe Errungenschaften des Denkens, vertrieben wir, und wir taten es letzthin trotz allem doch leichten Herzens, denn wir vertrieben ja auch unseren größten Feind. Aber scheint es nicht, wenn wir jetzt vom Wollen übergehen zum Können, als warteten Gesetze und Zufall nur darauf, wieder eingelassen zu werden in das Reich der berechtigten Ordnungsgegenstände?

Kein Mensch darf heute sagen, daß er wisse, es sei jede einzelne Einzigkeit im Sein und Werden der Naturwirklichkeit dieses eine bestimmte einzige Glied in diesem einen bestimmten Einheitsganzen. Weder weiß das einer von irgend einem beliebigen Einzelvorgang von der »anorganischen« Art mit Bezug auf das Ganze der Welt überhaupt; noch auch von dieser einzelnen Menschheitstat im Rahmen der Geschichte. Ja, wenn über irgend einen Vorgang, irgend eine Tat geurteilt wird, daß sie »nicht sein sollte«, so wird in diesem »sittlichen« Urteil im weitesten Sinne des Wortes geradezu ausgesagt, daß Beziehung auf Ganzheit vermißt werde. Aus dem

Zufall wird hier das *Böse*[1]), ja, der Zufall selbst wohl gar wird »böse«.

Und sogar da, wo wir noch am meisten von tatsächlicher Ganzheitsbezogenheit wissen, im Bereiche des morphogenetischen Geschehens am lebenden Einzelwesen, da »wissen« wir doch nicht, daß jeder Einzelvorgang an ihm ganzheitsbezogen sei: Die Richtung der einzelnen Zellteilung, die besondere Lage der einzelnen Zelle ist in sehr vielen Fällen *zufällig*; es sind da gewissermaßen Bereiche des Zufalls im Ganzheitsbezogenen [2]). So wenigstens muß der Unbefangene urteilen.

Will man den Boden des unbefangenen Urteilens über diese Dinge verlassen, so bedeutet das zunächst noch durchaus nicht, daß man »Metaphysik« treiben will. Vor der Metaphysik oder Erkenntnislehre, die auf das Wissen um ein ich-losgelöstes, ein »absolutes« Sein geht, kommt die bewußte *Ordnungslehre*, die Naturordnungslehre in Sonderheit, welcher *Natur* ein Etwas ist, das so ist, *als ob* es ein in sich geschlossenes Selbständiges wäre.

Gerade die grundsätzliche Entscheidung in Sachen des »Zufalls« kann nun schon durchaus im Rahmen der Ordnungslehre, der »Logik«, wenn man dem Wort einen sehr weiten Sinn gibt, getroffen werden.

Drei verschiedene Stellungen kann das bewußt ordnende Denken [3]) dem Begriffspaar, das das naive Bewußtsein mit den Worten *Zufall und Absicht* bezeichnet, gegenüber apriori einnehmen:

Erstens kann das Denken mit Demokrit, den französischen Materialisten, vielen unserer heutigen Naturforscher und anderen sagen: »Absicht« ist Täuschung, Schein, »Subjektives«, »Anthropomorphes«; alles ist Zufall in seinem Beieinander; die Reihe der einzelnen räumlichen Kausalverknüpftheiten im Naturwerden — die einzige Verknüpftheitsreihe, die es ihn ihm gibt — ist nach vorwärts und nach rückwärts unendlich. Diese Lehre kann, mit einem sprachlich wenig schönen, aber ohne weiteres verständlichen Wort als Summationsmonismus bezeichnet werden; sie gibt alles Besondere dem Zufall preis. Sie merkt gar nicht, wie sehr sie rein denkhaft Verzicht leistet; sie »begreift« eigentlich gar nichts. Da diese Lehre logisch nicht notwendig, sachlich aber wenigstens für ein Gebiet des Werdens, das eigentlich biologische, mit Sicherheit falsch ist, so brauchen wir uns nicht weiter um sie zu bekümmern. Auch brauchen wir weiterhin nicht jener seltsamen Lehre im einzelnen zu gedenken, die sich oft

1) O. L. S. 279 ff.

2) Phil. d. Org. II. S. 367 ff. und 384 ff.

3) Das ist eigentlich eine unscharfe, allzupopuläre Wendung. Das bewußte »Denken« ordnet nämlich nicht im Sinne einer Tätigkeit, sondern hält erlebte Ordnungszeichen, sie als solche betonend, fest: es ist ihm, als habe ihm da jemand Ordnung, Geordnetes, vorgesetzt. (Näheres O. L. S. 15, 311 f., und sonst.)

als Ergänzung der allzu unbefriedigenden Zufallslehre gibt, jener Lehre, die da sagt, es sei, was da von der »einen Seite« Summation sei, nämlich als »Erscheinung«, von der »andern Seite«, nämlich als »Intelligibles«, nicht Summation, sondern Einheit. Ganz abgesehen von allem Sachlichen wird hier, und ebenso in der Lehre vom sogenannten »psychophysischen Parallelismus«, insofern er »physisch« gleich »mechanisch« setzt[1]), dem Denken zugemutet, »dasselbe Wirkliche« gleichzeitig durch A und durch Non-A zu kennzeichnen, was eine etwas bedenkliche Zumutung ist.

Zweitens kann das Denken mit Plato, Aristoteles, Descartes und anderen[2]) sich bestimmen, einen schweren Entschluß zu fassen, und zwar bewußt zu fassen, nicht etwa nur so leichthin und sich selbst eigentlich gar nicht verstehend. »Es gibt *auch* Zufall — neben Einheit«, so sagt hier das Denken. »Ich kann nicht anders, ich muß unter dem Zwange des Gegebenen, wie es ist, den Zufall zulassen in gewissen Bezirken; wie sehr ich mich auch sträube, es zu tun; denn Zufall verstehe ich grundsätzlich nicht.« Diese Lehre wird Dualismus genannt.

Drittens endlich gibt das Denken dem Zwange nicht nach: »Und doch ist alles eine Einheit«, so urteilt der Ordnungsmonismus und scheut sich, wenn er metaphysisch wird, nicht, mit Leibnitz eine Theodicee zu schreiben, das heißt Gott wegen der Zulassung des Zufalls und des Bösen zu rechtfertigen. Plotin, Hegel, Schelling, Hartmann und viele andere, neben dem schon Genannten, sind dieses rigorosen rationalen Monismus Vertreter, oft freilich mit Entgleisungen nach der dualistischen Lehre hin, namentlich mit Bezug auf den Begriff der Materie.

Wie nun wollen wir uns entscheiden? Und wie stellen sich die dualistische und die ordnungsmonistische Lehre zum Begriff der Gesetze im üblichen Sinne der Wissenschaft — nicht »des« Einheitsgesetzes — und zu unserem Problem der Voraussagbarkeit der Geschehnisse?

Die erste Frage, die Entscheidung, ist hier nicht unsere Aufgabe. Die zweite Frage aber, die Frage nach der Beziehung des vorliegenden Zwiespalts der Lehre zu unserem Problem, die wollen wir so behandeln, daß wir zuerst den Dualismus, alsdann den Ordnungsmonismus zu unserem Problem in Beziehung setzen.

---

1) Hierzu Phil. d. Organ. II. S. 292—301.

2) Wohlverstanden: wir schälen hier und weiterhin aus den Lehren der von uns genannten Denker den *ordnungsmässigen* Kern heraus; daß diese Denker selbst diesen Kern mit Metaphysischem zu einer Einheit verbanden, geht uns hier und weiterhin nichts an.

6.

Für den Dualismus ist einiges Geschehen zufällig, einiges Geschehen nicht zufällig. Der Begriff *zufällig* ist dabei meist relativ zu verstehen: er bedeutet soviel wie *diesem bestimmten Einheits-Werdebezirk nicht eingereiht;* absolut zu verstehen ist er nur im Bereiche der echten »anorganischen« Ereignisse, aber auch da stets »soweit wir wissen«. Dieses »soweit wir wissen« muß überhaupt die dualistische Lehre jeder ihrer Behauptungen hinzusetzen, womit sie zugleich anzeigt, wie gerne sie aus sich selbst herauskommen möchte.

Das echt anorganische Werden also ist — »soweit wir wissen« — nun wirklich des Zufalls Reich; hier gibt es nur Summen, nicht Einheit. Allerdings gibt es prinzipiell Wiederholbarkeit gleicher Züge des Werdens, daher auch »Gesetze«, daher Vorhersage. Hier feiert Naturforschung ihre Triumphe — freilich allzu naiv-gläubig an sich selbst, allzuwenig dessen bewußt, daß sie das prinzipielle Sich-gleichbleiben des Werdens in ihrem Gesetzesbegriff ja doch ausdrücklich, mit dem Zufall zusammen, in Ermanglung eines Besseren voraussetzt, ja, daß ihr Gesetzesbegriff nur unter dieser Voraussetzung sinnvoll ist.

Im Bereich des Werdens im Rahmen des biologischen Individuums liegen — den »vitalistischen« Grundzug dieses Werdens zugestanden — die Dinge etwas verwickelter; immerhin liegen sie klar: es gibt hier, der Voraussetzung nach, Zufallsbezirke inmitten des Einheitswerdens, daher gibt es auch »Gesetze« inmitten *des* Gesetzes, Voraussagbarkeit inmitten des Unvoraussagbaren. Solche Gesetze gibt es zum Beispiel mit Bezug auf die Zellteilung rein als solche, wenigstens da, wo es sich um Zellen als Konstituenten [1]) bereits angelegter und nun wachsender Organe handelt. Das formbildende Agens scheint nur an gewissen bedeutungsvollen Punkten des Werdeablaufs aktiv lenkend in diesen einzugreifen und überläßt im übrigen das Geschehen sich selbst, das heißt den »Gesetzen« der Materie.

Die verwickeltste Art des Werdens endlich, das hypothetische Einheitswerden entwicklungsmäßiger Art in Geschichte und Phylogenie wird die prinzipiell dualistische Lehre in folgender Art zu fassen haben: Dem überpersönlichen Werdebestimmen sind die lebenden Einzelwesen Mittel, also gleichsam »Stoff«; mit ihnen arbeitet »das Gesetz« an einigen bestimmten Punkten der Werdelinie, im übrigen überläßt es sie ihren »Gesetzen«. Freilich sind nun die »Gesetze«, also etwa *Vererbung*, hier selbst verwickelten Wesens, derart, daß sie komplexe Abläufe als solche wie scheinbar einfache, einander

1) Hierzu Phil. d. Org. II S. 386 f., sowie die sehr beachtenswerten Ausführungen von Gurwitsch in Archiv f. Entwicklungsmechanik Bd. 30, 1 und 32.

gleiche Glieder ansehen, Abläufe, von denen jeder einzelne *ein* Einheitsgesetz mit hineingestreuten Zufallsbezirken, also »Gesetzen«, bedeutet. Wie es für den Werdebestimmer des biologischen Einzelwesens gleichgültig war, wo die einzelnen Zellen in wachsenden Organen gelegen waren, wie das dem »Zufall« überlassen werden konnte, so scheint hier die ganz besondere, die sogenannte »individuelle« Art der Einzelwesen, der Personen, dem »Zufall« überlassen zu sein. Ueberschreitet aber der Zufall einmal die ihm zugewiesene Rolle in einer das Ganzheitswerden geradezu störenden Weise, so heißt — wenigstens im Rahmen der Menschengemeinschaft — das dem Einheitsplane sich nicht fügende Einzelwesen *böse*, ganz wie unfügsame Teile des Einzelwesens im Rahmen der Einzelwesen als solcher *krank* hießen.

Und es handelt sich mit Rücksicht auf das eigentlich Logische der Sachlage um ganz dasselbe, wenn, in theologischer Sprechweise, etwa gesagt wird — es ist das hier, wohlverstanden, nur eine unter vielen Möglichkeiten —, Gott habe dem Menschen den »freien Willen« gegeben und kraft dieses freien Willens handle er oft den göttlichen Plänen entgegen; der freie Wille ist hier das Ungöttliche, wenigstens das sich ungöttlich bestimmen Könnende — das Zufällige.

Wesentlich für uns ist immer nur dieses: für die dualistische Lehre gibt es auch im Rahmen des überpersönlichen Werdens »das eine Gesetz«, und eingestreut in das Wirken des einen Gesetzes Bezirke des Zufalls mit echten »Gesetzen«, mit Wiederholbarkeit, mit Voraussagbarkeit, mögen auch diese Gesetze in sich zusammengesetzte Gebilde sein.

Alles in allem genommen ist der Dualismus ja ein Zugeständnis an die populäre Auffassung von der Welt und an die naive, ohne weiteres von der Möglichkeit von Gesetzen, Wiederholbarkeit und Voraussagbarkeit durchdrungene übliche moderne Naturforschung. Innerhalb gewisser Bezirke des Werdens bei biologischem und geschichtlichem Werden, rückhaltlos bei »anorganischem« Geschehen wird dieser Naturforschung vom Dualismus die Berechtigung ihrer Voraussetzungen zugestanden. Freilich weiß man, wo es sich um Biologisches oder Geschichtliches handelt, praktisch nie, wo denn nun das zufällige Werden inmitten eines eingestreuten Zufallsbezirkes aufhört[1]) und der Einheitsbestimmer wieder einsetzt in seinem Wirken — aber das hindert die grundsätzliche, wennschon beschränkte Zulassung des echten Begriffes des auf w i e d e r h o l b a r e Fälle gehenden Einzelgesetzes, und damit der Voraussagbarkeit von Geschehen, seitens des Dualismus nicht.

1) Man vergleiche das oben, S. 69 über die Furchung Gesagte.

7.

Ganz anders und sehr viel schwieriger gestaltet sich alles für eine Lehre, welche grundsätzlich *Ordnungsmonismus* sein will.

Diese Lehre will ja den Begriff des »Gesetzes« im Sinne der naiven Naturwissenschaft aufheben, es soll keine »Bezirke des Zufalls« geben, Zufall soll Schein sein, Noch-nicht-wissen, nichts anderes.

Schon der dualistischen Naturansicht war — ganz abgesehen von dem Humeschen Argumente — das *Voraussagen* eine bloße Angelegenheit der Wahrscheinlichkeit; zwar ließ sie Zufallsbezirke im Bereich der Ontogenese und des überpersönlichen Geschichtswerdens zu, ja, ließ das »Anorganische« durchaus des Zufalls Reich sein — aber ihr »soweit wir wissen« mußte sie, da sie ja das »Nichtzufällige« auch grundsätzlich zuließ, ja sogar vorzog und nur nicht überall finden konnte, allem, was sie behauptete, beifügen, und mit Rücksicht auf ihre Zufallsbezirke oder Zufallsinseln im Bereiche ausdrücklich als solcher erkannten Ganzheiten wußte sie nicht, wo ihr Ende war. Zellteilungen mochten da geschehen an einem embryonalen Organe nach dem reinen Einzelgesetze der Zellteilung *überhaupt*, aber dann verlor bei einer ganz bestimmten Zellteilung das Gesetz der »Zellteilung überhaupt« plötzlich und unvorhersagbar seine Geltung. Generationen mochten sich folgen von Menschen nach dem Gesetze des Menschseins überhaupt, aber dann machte die »List der Vernunft« sich plötzlich und unvorhersagbar ein Individuum nutzbar für ihre Zwecke.

»Wenn die Zufallsinsel Zufallsinsel bleibt, dann kann ich vorhersagen auf des Einzelgesetzes Grund« — so mochte die dualistische Lehre immerhin sagen und mochte im Rahmen dieses und nur dieses »wenn« den üblichen Gesetzesbegriff und den Begriff der Wiederholbarkeit in voller Strenge bestehen lassen: es handelte sich da, obschon hypothetisch nach einer bestimmten Richtung hin, wirklich um Summenphänomene.

Aber ist solches nun dem prinzipiellen Ordnungsmonismus erlaubt? Bleibt ihm das Geschehen im Rahmen der Zufallsinseln der dualistischen Lehre wirklich ein »sich selbst« überlassenes, ein summenhaftes Geschehen? Es soll das ja gerade nicht bleiben, ob es schon so scheint.

Was wird da aus den Kepler'schen Gesetzen, was aus dem Wärmezerstreuungsgesetz, was aus dem Gesetze der Zellteilung, dem Gesetze der Vererbung, dem Gesetze der individuellen Psychogenese?

Sätze mit »Wenn«, freilich, kann hier die ordnungsmonistische Ansicht auch noch bilden: aber sie bedeuten ihr aus-

drücklich ein Spiel der konstruktiven Einbildungskraft, sie bedeuten ihr »erweiterte Geometrie«[1]), nicht mehr: »Wenn« dieses oder jenes die einzigen Geschehensbestimmer »wären« und »wenn« der Weltlauf in der Zeit durchaus gleichförmig »bliebe«, dann »würde« dieses die Folge sein — so darf sie sagen. Das Denken malt sich aus, wie es sein *würde*, wenn der von ihm selbst gewollte Einheitsmonismus — der jedes Geschehen dieses einzige eine sein läßt, — nicht zu Recht *bestünde.*

In diesem Sinne allein haben »Gesetze« für »Wiederholbares« vor dem Ordnungsmonismus einen Sinn. Sie sollen eigentlich gerade nicht »gelten«, ja es soll das »gelten«, von dem sie reden, eigentlich gar nicht geben! Dieses »gelten« besteht lediglich im Sinne »erweiterter Geometrie«.

Aber wie verhält sich nun die Lehre vom Ordnungsmonismus jedem »Faktum« gegenüber, daß es praktisch erfolgreiche Vorhersage gibt, jenem Faktum gegenüber, das die dualistische Lehre zwang, Zufallsinseln — d. h. ein prinzipiell nur teilweis Faßbares — neben, besser inmitten von Einheitsgeschehnissen zuzulassen?

Die monistische Lehre kann hier nur Eines: Sie muß die »Gesetze für Wiederholbares« als Weisen des Verfahrens des Einheitswerdebestimmers ansehen. Dann aber darf sie sogar an Stelle des fiktiven *wenn* das hypothetische *wenn* setzend, sagen: »Wenn dieser Einheitswerdebestimmer seine Verfahrensweise nicht ändert, dann wird dieses oder jenes sein. Freilich — auch dieses »wenn« mit Bezug auf Gesetze ist ein anderes, als das »wenn« des Dualismus für das Bereich seiner echten Zufallsinseln obschon beide dem fiktiven erweitert geometrischen »wenn« gemeinsam gegenüber stehen. Die dualistische Lehre wußte nicht, wann Zufallsbezirksgeschehen beendet sei und ob zeitliche Gleichförmigkeit der Natur bestehe; die ordnungsmonistische Lehre — weiß eigentlich gar nichts, ja will sogar eigentlich das Gegenteil von dem, was sie im Sinne des naiven Empirismus »weiß«, der da sagt, »so war's immer, also wird's so sein«.

Sagen wir dasselbe noch einmal in strenger, kurzer Fassung: *Naturgesetze* sind Verkettungen der Natur-Elementarien im Bei- und Nach-einander, welche als eindeutig-notwendige Verkettungen gelten. »Wenn« von einer Gruppe A B C D da sind A und B, »dann« sind auch da C und D, oder, mit besonderer Rücksicht auf das Nach-einander: »Gleiche Ursache — gleiche Wirkung.« Nun wissen

1) Freilich gleichsam inhaltlich erfüllt und daher in anderem Sinne als gewisse Postulate (Trägheitsprinzip, Kern des Satzes von der Erhaltung der Energie) »erweiterte Geometrie« sind.

eben weder Dualismus noch Ordnungsmonismus — (obschon in verschiedenem Sinne). — Wann »gleiche Ursachen« da sind, und zwar wissen sie das nicht wegen des einen Ordnungsgesetzes, evolutiver Art, das Natur zum mindesten durchzieht (Dualismus) oder gar mit dem Naturwerden überhaupt identisch ist (Ordnungsmonismus).

Dem Ordnungsmonismus also bleibt trotz aller »Gesetze« jedes Einzelne *Vorsehung*. Jene »Gesetze« aber können im tiefsten Sinne als τὸ μὴ ὄν, d. h. als das, was nicht sein oder, besser, gelten soll, bezeichnet werden, es soll *das ein Ueber-Gesetz* gelten — weiter nichts; es sollen alle Wiederholtheiten, alle tatsächlichen Voraussagbarkeiten, der landläufigen Meinung durchaus entgegen, gerade als etwas sehr Seltsames, etwas eigentlich gerade nicht zu »Erwartendes« angesehen werden; als etwas, mit dem man sich abfinden muß und kann unter dem Gesichtspunkte durchaus »empirischer« Regelhaftigkeit im Verhalten eines Unbekannten. Tritt doch auch an Palästen oder Kirchen dieselbe Form des Fensters in zahlreichen Wiederholungen auf — bis sie, vielleicht an den Seiten oder in der Mitte, in anderer Form auftritt[1]).

8.

Eine Entscheidung zugunsten der einen oder der anderen der von uns dargestellten Lehren, der dualistischen also und der ordnungsmonistischen, werden wir an dieser Stelle nicht treffen; nur den von uns oben ganz kurz berührten Summationsmonismus lehnen wir in aller Strenge ab. Unser Satz von der prinzipiellen *Nicht*voraussagbarkeit der Naturgeschehnisse bleibt bestehen ohne solche Entscheidung; er gilt ja für Dualismus sowohl wie für Ordnungsmonismus, nur in jeweils etwas anderem Sinne.

Und auch der Uebertritt nach dem eigentlich metaphysischen Boden soll in dieser Studie nicht vollzogen werden; auch er ist für die Entscheidung des engen Problems derselben überflüssig. Denn das Problem »Voraussagbarkeit oder Nichtvoraussagbarkeit« tritt ja schon durchaus als solches im Rahmen der reinen Ordnungslehre oder besser Naturordnungslehre, und erst recht im Rahmen der Naturordnungslehre, wenn sie mit dem inhaltlichen Wissen um Natur verquickt, also zu dem einen Teile der sogenannten »Naturphilosophie« geworden ist, auf[2]).

1) Die täglichen Abfahrten der Züge von einem großen Bahnhof bieten hier ein gutes Gleichnis; die kehren auch in ihrer typischen Ordnung immer wieder — »wenn« der Fahrplan nicht geändert wird.

2) Vgl. meine »Zwei Vorträge zur Naturphilosophie« 1910.

Schon die reine Naturordnungslehre sieht widerstrebend die Möglichkeit des Zufalls, als einer trotz allem bestehen bleibenden, das Denken gleichsam verspottenden Möglichkeit; zum einen Teil der mit Inhalt gefüllten Naturphilosophie geworden, kann sie, in Form des Dualismus, sich wohl gar prinzipiell mit dem Zufall abfinden. Was braucht es da noch eines Weiteren, wenn eine enge Frage entschieden werden soll, für deren Entscheidung es genügt, daß der *Nicht*-Zufall jedenfalls gefordert, ja daß er auch jedenfalls auf engem Gebiete wirklich ist?

Würden wir Metaphysik treiben, dann, das mag immerhin kurz bemerkt sein, würden wir das, was wir *Dualismus* nannten, noch weiter zu gliedern haben. Es steht nämlich zwar dem *Einheitswerden*, wie klar, als Gegensatz gegenüber das Nicht-Einheitswerden. Aber dieses Nichteinheitswerden, das könnte immerhin wohl noch anders gefaßt werden als im Sinne dessen, was wir Zufall oder echtes Summenwerden genannt haben. Nicht-Einheitswerden könnte auch der Erfolg des Inkrafttretens ausdrücklich aktiv-zerstörender Faktoren sein. Hier erst hätten wir jenen letzthin auf persische Lehren zurückgehenden, alle »Theodicee« prinzipiell ausschließenden dualistischen Gegensatz von zwei einander tätig entgegenarbeitenden Prinzipien [1]), während eine dualistische Lehre, wie etwa diejenige des Descartes und Aristoteles nur ein »tätiges« Prinzip und daneben, in der ὕλη oder Materie, die echte Passivität kennen.

Doch, wie gesagt, es ist für unsere Zwecke nicht nötig, diesen Fragen näher zu treten und den Rahmen der Ordnungslehre damit zu verlassen, was, wollten wir ihnen näher treten, allerdings nötig sein würde. —

9.

Fassen wir unser Ergebnis zusammen und ziehen wir schließlich aus ihm eine nicht unbedeutsame Folgerung im Sinne der praktischen Philosophie:

Das Denken will das Naturgeschehen als Einheit fassen, jede Einzelheit in ihm soll diese eine eindeutige und keine andere sein; das in räumlichen Daten erlebte Werden soll, mit anderen Worten, eines unräumlichen Werdebestimmers *Zeichen* sein, nicht soll es sich in sich, wie eine Summe, bestimmen. Auf solchem Boden ist für echte Voraussagbarkeit von Geschehnissen kein Platz, es sei denn, daß es sich um wiederkehrende Weisen des »Verhaltens« des Einheitswerdebestimmers handelte, über deren Gültigkeitsdauer aber grundsätzlich gar nichts gewußt werden kann.

1) Mögen sie zwei »Götter« oder, wie bei Boehme, beide »in Gott« sein.

Aber das Denken kann nicht, wie es will: es ist »den Tatsachen gegenüber« gezwungen, das nicht als Einheit faßbare, den Zufall, zuzugeben, freilich, zu seiner großen Befriedigung, nur in Form von Bezirken oder Inseln inmitten von Einheitsgesetzen, so inmitten des als tatsächlich bestehend nachgewiesenen vitalistischen Geschehens am Einzelwesen, so inmitten des wahrscheinlichen überpersönlichen Einheitswerdens der Geschichte.

In Biologie und Geschichte tritt also der Zufall zurück gegenüber der Aeußerung von Werdebestimmern, welche überräumlicher Art sind, für deren Wirken gewisse diskrete räumliche Daten nur Zeichen sind. Alles Lebendige, kurz, aber verständlich gesagt, ist nur Gast im Bereiche des Räumlichen, geht durch Räumliches hindurch, aber »ist« mehr, Anderes als Räumliches.

Ebensoweit nun wie gewisse räumlich erlebbare Werdedata nur Zeichen eines Anderen, Einheitlichen sind, ebensoweit kann, trotz des gezwungenermaßen anerkannten »Zufalls«, von einer Voraussage von Raumereignissen nicht die Rede sein, obschon die Logik an der prinzipiellen Determiniertheit alles Werdens überhaupt festhält. Für uns als an Raumdata gebundenen Wesen ist alles Einheitswerden nicht vorausbestimmt; gerade inbezug auf Raumdata gibt es da Neues.

Wenn mit dieser Einsicht aller Naturwissenschaft gesagt sein muß, daß etwas, das sie als ihren ganz besonderen Vorzug ansieht, gar nicht zu Recht besteht, ja, gar nicht zu Recht bestehen soll, so darf in ihr doch ganz und gar nicht so etwas wie eine Mißachtung der Wissenschaft vom Naturwirklichen gesehen werden; wird man eine Geringschätzung dieser Wissenschaft doch auch wohl kaum demjenigen zutrauen, der selbst lange Jahre hindurch mit einigem Erfolge in ihr tätig gewesen ist. Und es bleiben ja auch, trotz prinzipieller Auflösung des Voraussagbarkeitsbegriffs überhaupt, immerhin praktische Bezirke des mit mehr oder minder großer Wahrscheinlichkeit Voraussagbaren genug bestehen.

Alle Wissenschaft im engeren Sinne ist eine, nämlich die Erfüllung der Schematik der Ordnungslehre mit Inhalt. Ein prinzipieller Unterschied zwischen »Natur«- und »Kultur«-wissenschaft, sofern beide wirklich »Wissenschaft« sind, besteht also nicht; beide sind ein Ordnen des »Naturwirklichen« im Gegensatz etwa zum Geträumten. Rein praktisch wird man sagen dürfen, daß »Natur«-wissenschaft es vornehmlich mit dem, was wiederholbar ist, »Kultur«-wissenschaft aber mit dem vornehmlich Unwiederholbaren zu tun habe; aber um strenge Begriffsdeckung handelt es sich hier, wie ja schon das Wort »vornehmlich« zum Ausdruck bringt, durchaus nicht.

Und auch nicht etwa ist »das Allgemeine« als solches der Naturforschung ausschließlicher Gegenstand; sie hält es fest, wo es sich ihr aufdrängt; viel lieber wäre es ihr, könnte sie die eine einzige Naturordnung in Ganzheit fassen.

Unter Philosophen herrscht heute vielfach eine unverhohlene Mißachtung des Naturforschers, und es kann nicht geleugnet werden, daß diese Mißachtung durch gewisse Naturforscher selbst, als welche jeden Kontakt mit bewußt philosophischer Ueberlegung verloren haben, hervorgerufen worden ist. Aber auch angesichts der Entgleisungen gewisser Naturforscher sollte doch nie vergessen sein, daß auf einem beschränkten Gebiete — nämlich dem der praktisch wiederholbaren Geschehnisse — die Naturforschung eine Gewissenhaftigkeit, Klarheit und Exaktheit der Methodik ausgebildet hat, welche vorbildlich für alles *Ordnen* sein muß, auch für das rein philosophische und erst recht für das »kulturphilosophische«; vorbildlich, meine ich, als Ordnen überhaupt, nicht als Ordnen in bestimmter Form. Wenn Husserl Philosophie »als strenge Wissenschaft« fordert[1]), so hat er wohl an diese methodische Vorbildlichkeit der Naturwissenschaft im engeren Sinne, als Lehre von »den Gesetzen«, gedacht. —

Unser Nachweis, daß, wo immer es Einheitswerden im Naturwirklichen gibt, Voraussage von Geschehen grundsätzlich unmöglich ist, ja unmöglich sein soll, hat ein Scheinideal unserer Zeit zerstört. Kann uns dieser Nachweis aber nicht auch geben für das, was er genommen hat?

Ich habe an anderer Stelle zu zeigen versucht[2]), wie das sittliche Gefühl, auf dem weiterhin das sittliche Urteil »dieses *sollte* oder *sollte nicht* sein« beruht, nur unter der Voraussetzung verständlich und aus seiner Isoliertheit befreit wird, daß es ein Zeichen der Rolle sei, welche sein Träger als einzelne Person in einem überpersönlichen Ganzen spielt; diese Rolle eben zeigt ihm sein *Gewissen* an. So wird, durch Vermittlung des Begriffs des unvollendeten, sich aber »entwickelnden« überpersönlichen Ganzen die »Ethik« der »Logik« an bestimmter Stelle eingegliedert.

Zwei häufigen Mißverständnissen ist da zu begegnen:

Einmal pflegt wohl gesagt zu werden, solche Lehre verknüpfe das Ethische mit *Natur*, sei »Naturalismus«. Nun — warum nicht, wenn man den Begriff *Natur* nur richtig faßt! Nicht Natur, wie sie »ist«, sondern wie wir wünschend ahnen, daß sie sein »wird«, sein

1) Logos Band I.

2) O. L. S. 262—281, s. auch meinen Aufsatz im Sammelwerk »Weltanschauung«. 1911.

»soll«, bestimmt Sittlichkeit. Und *Natur* ist zwar alles Raum-Bezügliche, aber nicht nur das Rein-Räumliche. Haben doch in diesem Sinne die Stoiker das Sittliche als das dem Menschen Naturgemäße bezeichnet und nimmt doch auch ein so wenig mechanistischer Denker wie Hegel die Bezeichnung »zweite Natur« für des Menschen Sittlichkeit an [1]).

Zum anderen wird da gesagt, es sei möglich, daß die künftige in Entwicklung begriffene, also sein werdende überpersönliche Ganzheit anders sein werde, also auf ein anderes Ziel in Eindeutigkeit zueile, als sie nach unserem Gewissen »soll«. Wer so sagt, verkennt die Absicht meines Gedankenganges durchaus. Ich sage: »Wenn wir voraussetzen, daß mein Gewissen meiner Rolle in einem Ganzen entspricht, dann wird er verständlich; machen wir also diese Voraussetzung; denn wir wollen »Sparsamkeit der Setzungen«, wir wollen möglichst viel Verständliches. Das ist zunächst lediglich Ordnungsforderung, die dann freilich eine »Hypothese« gebiert.

Doch das alles hier nur nebenbei. Worauf es uns an dieser Stelle, im Zusammenhang mit unserem Problem der Voraussagbarkeit, ankommt, das ist dieses:

Zu gar vielem am Geschehen im Reiche der Menschheit müssen wir sagen »das sollte nicht sein«, auch zu vielem am eigenen Tun. Wenn wir nun wissen, daß wir im Bereiche überpersönlicher Ganzheit nicht »voraussagen« können, daß es da »Neues« gibt, grundsätzlich Neues: gibt uns das nicht das Gefühl berechtigter Hoffnung und mit dieser berechtigten Hoffnung Stärkung unseres Willens?

»Es war immer so«, sagt man uns — gerade deshalb, erwidern wir, dürfen wir hoffen, daß es nicht immer so bleiben werde!

Wie sich überpersönliche Entwicklung abspielt, das wissen wir nicht; wir ahnen sie als Ganzes und erleben von ihr gewisse Bruchstücke, diejenigen nämlich, welche uns Sinnenwesen in Form von Raumdaten zugänglich sind [2]). Daß sich aber überpersönliche Entwicklung unraumhafter Art abspiele, das fordern wir nicht nur, so wahr wir denken, sondern dessen darf uns auch das Gewissen ein andeutendes Zeichen sein. Und hier eben gründet sich unser Hoffen.

1) Auch Herder und Schleiermacher wären hier zu nennen. Der scharfe Gegensatz zwischen »Natur« und »Sittlichkeit« ist ja bekanntlich eine besondere Eigentümlichkeit des Kant-Fichteschen Gedankenkreises.

2) Wir kennen den überpersönlichen Einheitsbestimmer nicht in seinem Sosein, ja wir ahnen nur sein Dasein, während wir bei den persönlichen Einheitswerdebestimmern wenigstens um ihr Dasein wissen.

Wenige Zeiten der Geschichte sind so »irdisch« gewendet gewesen wie die unsrige, ob ihr schon ein ernst strebender Zug nicht abzusprechen ist; überall, bei den Einzelnen, den Ständen, den Völkern das verzehrende Ringen nach Macht, überall, allem anderen voran, die Sorge um das ökonomische Wohl, überall, unter irgend welchem Vorwande, der Ruf nach gesteigerter »Kultur« des Körpers. Vergißt man ganz, daß alle diese heute so sehr erstrebten Dinge denn doch auch nichts als Nebensachen, ja wohl gar störende Nebensachen sein könnten, daß sie das μὴ ὄν betreffen möchten, nicht aber den Weg zum Ziele bedeuten? Aber man denkt sich wohl gar — so sehr hängt unsere Zeit am Sinnlichen — das »Ziel« selbst als irdisch, als künftigen Raumding-Zustand!

Nun wissen wir hier zwar wirklich in eigentlich aussagender Form nichts, immerhin aber wissen wir, daß wir von einer Zielbedeutung, einem »Wert«, des Irdischen, des Körperlichen nichts »wissen«. Ja, ein echter Letztwert könnte ein Raumding-Zustand sogar gar nicht sein[1]!

Ganz und gar ungekannt ist uns die Einheit, von der wir, so wahr Denken und Gewissen uns nicht täuschen, ein Teil sind. Ganz und gar »Neues« kann da sein. Eben deshalb hat unser Hoffen auch keine Grenzen.

---

1) O. L. S. 271 f.

Objektwert und Subjektwert.

Eine Skizze.

Von

Wilhelm Metzger (Leipzig).

Wenn es zu den wichtigsten Errungenschaften des modernen philosophischen Denkens gehört, die alte Zweiheit von »Natur« und »Idee« als eine solche von »Wirklichkeit« und »Wert« terminologisch neu fixiert und logisch neu fundiert zu haben, so möchte dieses jetzt allenthalben erwachte wertphilosophische Interesse auch nachfolgender kurzer Erwägung zugute kommen, die ein heute weniger beachtetes Wertproblem zur Diskussion stellt. Erfolgreich hat man sich bis jetzt bemüht, den Unterschied der wertenden (»kritischen«) von der das bloße Faktum konstatierenden (»genetischen«) Methode klarzulegen; in mannigfachen Untersuchungen hat man die Maßstäbe und Kriterien, denen gemäß diese Bewertung erfolgt, auf ihre kategoriale Struktur und immanente Systematik geprüft. Hier nun soll über eine Wertgegensätzlichkeit gehandelt werden, die trotz ihrer eminenten geistesgeschichtlichen Bedeutung gerade in den neueren Erörterungen etwas zu kurz gekommen ist. Es ist ein zentrales Kapitel der »praktischen Philosophie«, zu dessen Fundamentierung diese gedrängte Skizze einige wenige Bausteine liefern möchte. Hier gerade soll sich — wie wir hoffen — die Einsicht in das Wesen des zentralen »Wertes«, nämlich des e t h i s c h e n, erschließen; und hier soll die logische Sonde bis auf die metaphysische Hypostase dieses ethischen Apriori dringen: auf den durch die Jahrhunderte fast zu Tode gehetzten Begriff der F r e i h e i t. Mit den gewonnenen systematischen Mitteln aber soll ein typischer wertanschaulicher Gegensatz — einer der wichtigsten der Geistesgeschichte — problemgeschichtlich geklärt und gedeutet werden.

Gesetzt, es sei eine »Wirklichkeit« gegeben — eine »Wirklichkeit«, die wir uns durch gewisse theoretische Grundformen oder

Grund»werte« (die in dieser Untersuchung außer Spiel bleiben) bereits bearbeitet und begriffen denken — und gesetzt es sei ein Reich von »Werten« gegeben, nach dessen Maßgabe diese bestehende »Wirklichkeit« im einzelnen wie im ganzen zu »beurteilen« sei: so lassen sich die Elemente des Wirklichen nach so vielen Wertreihen, Wertordnungen, Wertgebieten betrachten und aufreihen, als es ursprüngliche Wertgedanken gibt: und deren Zahl ist vielleicht gar nicht abschließbar. Ganz anders verteilen sich Licht und Schatten, wenn ich die Welt unter wirtschaftlichen[1]), als wenn ich sie unter ethischen oder ästhetischen Gesichtspunkten betrachte; und auch innerhalb dieser drei oder vier Hauptstämme der Wertbeurteilung — der »Wertgebiete« — ist wiederum eine Mannigfaltigkeit von Weisen und Hinsichten denkbar, die Dinge wertend anzuordnen. So geschieht es, daß ein jedes »Ding« eine Vielzahl quantitativ und qualitativ verschiedener Wertprädikate auf sich vereinigt, die einander keineswegs beeinflussen, stören oder negieren, sondern schlechterdings gleichgültig gegen einander sind.

Während man sich nun mit den herkömmlichen Gebietsunterschieden neuerdings viel beschäftigte, hat man eine andere (früher sehr wohl gekannte) Wertordnung etwas zurückgesetzt, welcher in mehr als einer Beziehung eine interessante und bedeutsame Sonderstellung im ganzen Umkreis des Werterkennens zukommt. Vor, über und jenseits aller sonstigen Wertbeurteilung nämlich erhebt sich bei jedem Wertgegenstand die Frage, ob ihm Objektwert oder Subjektwert zukomme, ob er hiernach als Wertobjekt oder als Wertsubjekt, als »Sache« oder als »Person« anzusprechen sei. Es ist das — wie scharf zu betonen — eine Wertfrage und nichts anderes; wird etwas als bloße »Sache« angesehen, so ist es degradiert und in dieser einen Hinsicht zur Wertwidrigkeit verdammt; gilt es dagegen als »Person«, so ist ihm ein eigentümlicher Vorzug und Wertgehalt zugesprochen. Mit ganz besonderer Schärfe aber erscheint hier das gedoppelte, nach gegensätzlichen Richtungen ausschlagende Wesen aller Wertbeurteilung ausgeprägt; es gibt hier keine Uebergangsstufen, keine Wertreihe; »Sache« und »Person« erscheinen dem Urteil unvergleichlich verschieden, unendlich wertgetrennt.

Ist nun die Aufgabe, die logische Struktur des eben genannten Wertgegensatzes klarzulegen, so ergibt sich das merkwürdige Faktum, daß man ihn zu diesem Behufe nicht isoliert betrachten darf, sondern

---

1) Auch die wirtschaftliche Wertsphäre (eine Unterart der »praktischen«, wozu auch die ethische gehört) fällt in das Forschungsgebiet einer allgemeinen Wertlehre. Eine Selbstverständlichkeit, die vielfach (nicht z. B. von Münsterberg) ignoriert wird.

immer die Möglichkeit anderer Wertungsweisen und Wertordnungen im Auge behalten muß. Es scheint, als könnten die »Dinge« nur dann in diesem (axiologischen) Objekt-Subjekt-Verhältnis stehen, wenn sie überdies nach etwelchen anderen Wertgesichtspunkten beurteilt sind, für andere Wertprädikate als Träger fungieren; sodaß man geneigt sein möchte, die in Rede stehende Wertordnung als eine sekundäre oder eine »fundierte«[1]) zu bezeichnen. Es ist eine Formung, die offenbar eines bereits geformten Materials bedarf, um ihrerseits in Kraft zu treten.

Zur Einführung in die Sachlage empfehlen sich einige psychologische Hinweise. Wenn wir uns irgendwie wertbeurteilend verhalten, so ist, wie die Erfahrung lehrt, diese unsere seelische Haltung jederzeit einer zwiefachen Schattierung fähig. Einmal konstatieren wir lediglich, angenehm oder unangenehm berührt, den vorliegenden Wert oder Unwert; ein andermal aber geben wir unsere Hochachtung oder Mißachtung, Billigung oder Mißbilligung kund. Beidemale nehmen wir — über die wertfreie Beobachtung hinausgehend — Stellung zu den Tatsachen; aber das zweitemal mit eigentümlicher Eindringlichkeit: so daß man hier von einer höheren Potenz des Wertverhaltens reden könnte. In diesem zweiten Falle ist es uns nicht genug, eine Gunst oder Mißgunst des Schicksals zu begrüßen oder zu bedauern; wir gehen nun soweit, das Wertvolle als »Verdienst«, das Wertwidrige als »Schuld« einem jeweils supponierten Träger zuzuschreiben, »zuzurechnen«, ihn für seine »gute« oder »böse« »Tat« »verantwortlich« zu machen. Hier nun ergeben sich alle die logischen Begriffe, deren Erforschung und »Erklärung« immer die vorzüglichste Aufgabe der Ethik gebildet hat. Hier genügt es nicht mehr, von Mehr- oder Minderwert zu reden; hier handelt es sich um eine »Pflicht«, der genügt, die verletzt werden kann, um ein »Soll«, das anzuerkennen oder abzulehnen Sache des guten oder bösen »Willens« ist. Sobald wir aber auf die eben gekennzeichnete Doppelheit in unserm Wertverhalten reflektieren, sobald wir das psychologische Faktum, daß wir jetzt zu einer schlichten und dann zu einer zurechnenden Wertung aufgerufen werden, logisch fixieren: konstituiert sich uns der Wertgegenstand jetzt als »Wertobjekt« und dann als »Wertsubjekt«, als »Sache« oder als »Person«. In dieser Gegeneinanderhaltung erleben wir aber auch den neuen und eigenartigen Wertunterschied, der diesem Begriffspaar immanent ist. Wenn wir

1) Nach Meinongs und Husserls »fundierten Inhalten«. — »Fundierte Werte« gibt es übrigens auch sonst. So ist z. B. das Tragische ein in einem ethischen Wert fundierter ästhetischer Wert; wie überhaupt die meisten poetischen (nicht aber die bildnerischen) Werte ethisch fundiert sind.

positiv oder negativ »zurechnen«, befinden wir uns von vornherein in einer höheren Wertschicht, als wenn die Zurechnung sich verbietet; selbst das mißbilligende Urteil erkennt seinem Gegenstande mit der »Subjektivität« eine Ehre zu, die ihm eine noch so warme objektivistische Bewunderung versagt. Die »Würde« der »Person« ist eben unendlich erhaben über den »Preis« der »Sache«.

Ehe wir aber weiterschreiten, haben wir unsere Auffassung vor einem mißverständlichen Einwand zu schützen. Es handelt sich hier, so könnte gesagt werden, garnicht um eine logische oder formale Dualität und gar nicht um Strukturverschiedenheiten im Apriori, das »wir« an die »Dinge« heranbringen; wir haben es lediglich mit einer gewissen empirischen Verschiedenheit in dem beurteilten Materiale zu tun; und der angebliche Unterschied von »Wertobjekt« und »Wertsubjekt« kommt auf die Doppelheit des »Physischen« und des »Psychischen« hinaus. [1]) Zugestanden nun, daß jede kategoriale Formung vom geformten Materiale keineswegs unabhängig ist, sondern durch dessen gegebene Eigenart jederzeit sollizitiert wird: so scheint doch soviel sicher, daß gerade diejenige »natürliche« Differenzierung, die die Rede vom »Physischen« und »Psychischen« etwa meinen kann, für unsere Problemstellung nicht auschlaggebend ist. Es mag hier dahingestellt bleiben, was es denn mit diesem »Physischen« und »Psychischen« — Begriffen, die immer schwankend waren und heute schwankender sind als je — in Wahrheit für eine Bewandnis hat: zu betonen ist hier nur, daß auch »Physisches« als »Subjekt« und »Psychisches« als »Objekt« beurteilt und bewertet sein kann. Der erstgenannte Sachverhalt mag strittig sein; wo er sich findet — »Zurechnung« gegenüber »seelenlosen« Gegenständen, Tieren, Oertlichkeiten, dem Naturganzen — mag man von »Einlegung« oder »Einfühlung« eines »Psychischen« reden. Um so wichtiger aber ist die unbezweifelbare Möglichkeit, daß psychische Tatbestände — und zwar als solche, nicht bloß nach ihren Wirkungen in der Außenwelt — unter Außerachtlassung ihrer moralischen Subjektivität als bloße Objekte gewertet werden können. Unendlich häufig betrachten wir eine menschliche Handlung oder Persönlichkeit — wie man zu sagen pflegt — als bloße »Naturerscheinung«; d. h. wir konstituieren an Stelle eines verdienstlichen oder schuldigen »Tuns« ein zwar wertvolles oder wertwidriges, dabei aber verdienst- und schuldloses

---

1) Ich denke hier an die psychologischen »Grundzüge der Ethik« von Dürr (Heidelberg 1909). Dort werden die wertgebenden »Gefühle« eingeteilt in »solche die erlebt werden beim Gedanken an Physisches«, »solche die erlebt werden beim Gedanken an Psychisches«, und zuguterletzt »solche, die erlebt werden beim Gedanken an das Absolute, das weder physisch noch psychisch zu denken ist.« (S. 25.)

»Sein«. Angesichts der allermeisten psychischen Situationen erscheint eine subjektivistische Wertungsweise geradezu als gekünstelt; die meisten »beseelten« Wesen sind so gut wie die »unbeseelten« von Hause aus bestimmt, als »Objekte« zu gelten; und nur in einem kleinen Bezirk des psychischen Lebens — angesichts der spezifischen Phänomene des normbewussten »Willens« — ist die subjektivistische Wertmethode sachgerecht. Denn darin besteht eigentlich diese sonderliche Würde der »Subjektivität«, daß mit ihrer Zuerkennung der wertende Geist — der für sich immer »Subjekt« ist — dem gewerteten Sachverhalt die Ranggleichheit mit sich selber erteilt; daß wir durch die nämliche Norm, die uns als Wertende leitet, auch den Andern — der eben damit im ethischen Sinne ein »Anderer«, ein vollbürtiges »Subjekt« wird — verpflichtet denken.

Hier nun ist der Ort, auf den ominösen Begriff der »Freiheit« einen Blick zu werfen, dessen logische Struktur in der Tat nur von unserer Problemstellung aus verstanden werden kann. Wie alle aus der geistesgeschichtlichen Entwicklung herausgewachsenen Begriffe, denen jeweils die Züge des formenden Geistes nicht minder aufgeprägt sind als diejenigen des geformten Materials, so ist auch das Begriffspaar »Natur« und »Freiheit« — deren Zwist von alters her die philosophische Welt erfüllt — von hybridem Ursprung. Gewiß, es liegt etwas in den »Dingen«, das zu dieser Begriffsbildung auffordert; aber niemals wäre die unübersehliche Mannigfaltigkeit des anschaulichen Ganzen gerade zu dieser Zweiheit komprimiert worden — wenn nicht das angegebene logische Faktum der doppelten Wertungsweise vorläge. Wenn wir von »Natur« und »Freiheit« reden, so betrachten wir die Dinge bereits auf ihren Objekt- und Subjekt-Wert; wir grenzen damit gegen eine Sphäre, wo Zurechnung widersinnig oder wenigstens untunlich ist, eine andere, »höhere« ab, deren Wesensart gerade im zurechnenden Wertverhalten erfaßbar scheint. Daß diese Zweiheit, die in der Logik ihren scharfen und guten Sinn bewahrt, sofort sinnlos wird, wenn man sie ins Metaphysische transponiert, scheint einzuleuchten; aus der Struktur »unseres« kategorialen Denkens ist eben schlechterdings kein Schluß erlaubt auf die Struktur der unbekannten Wesenheiten, welche etwa das Sein der »Dinge« »bedingen« möchten [1]).

Von diesem raschen Streifritt in das Reich des »dialektischen Scheins« aber zurückkehrend, haben wir uns nunmehr der logischen Klärung des ethischen Wertes zuzuwenden, um von hier aus womöglich zu einer Systematik der ethischen Systemtypen zu ge-

1) Dieser Umdeutung der Logik des Wertens in die Metaphysik des Seins ist in hohem Grade Münsterberg verfallen (»Dinge« und »Wesen«).

langen. Es fragt sich nun, ob für die Abgrenzung der ethischen von den übrigen Werten das axiologische Objekt-Subjekt-Verhältnis, wie wir es zu charakterisieren versuchten, wesentlich ist oder nicht. Im Verfolge aber dieser Fragestellung werden wir uns veranlaßt sehen, zwei bis dahin meist durcheinandergehende Begriffe von »Ethischem« auseinanderzuhalten; und erst diese logische Scheidung wird uns instand setzen, uns im Wirrsal der vorliegenden ethischen Systeme zu orientieren.

In den üblichen Darstellungen pflegt man das ethische »Wertgebiet« den übrigen Gebieten — dem logischen [1]), ästhetischen und dann auch dem religiösen — in jeder Weise zu koordinieren; so erscheint das Ethische als ein Wert unter Werten, dem keinerlei logische Sonderstellung zukommt, für den der Unterschied von Objektwert und Subjektwert ebenso gleichgültig ist wie für die verwandten Modifikationen. — Nun ist es gewiß durchaus richtig, daß wir die Phänomene als »Objekte« wie als »Subjekte« — d. h. also schlicht wie zurechnend — einer moralischen Normierung auch in solchem Sinne und Verstande unterwerfen können wie irgend einer andern — z. B. ästhetischen — Gerichtsbarkeit. So greifen wir aus dem Strome des psychophysischen Geschehens das Tüchtige und das Ordentliche, das Rechtmäßige und das Gemeinnützige, das Gesunde, Kräftige, Heroische genau ebenso heraus wie etwa das sinnlich Wohlgefällige oder das ökonomisch Brauchbare. Ob wir dann diese Wertgegenstände, ohne sie in ihrer naturhaften »Objektivität« zu beeinträchtigen, einfach abschätzen und wertend auszeichnen; oder ob wir ihnen den Wert und Unwert mit ausdrücklichem Lob und Tadel zurechnen: das ist für diesen Begriff des Ethischen irrelevant. Das »gute« Pferd, der »gute« Knecht und der »gute« König haben teil an derselben Wertqualität, gehören in dasselbe — das »ethische« Wertgebiet.

Allein diese Klassifizierung vermag nur zum Teile dem, was wir in Wahrheit mit dem Ethischen meinen, gerecht zu werden. Schon das ist bemerkenswert, daß man schwerlich etwas Nicht-Psychisches — das doch ästhetisch oder ökonomisch sehr hochwertig sein kann — mit einer ethischen Wertbezeichnung ausstatten wird [2]). Bei genauerem Zusehen aber zeigt sich, daß das Ethische im allgemeinen Bewußtsein nicht nur zum Psychischen, sondern sogar zur »Freiheit«, d. h. zur Wertsubjektivität einen besonderen Bezug hat. Von

1) Auf die Schwierigkeiten, welche diese Einordnung des Logischen unter die Gesichtspunkte der Wertlehre bietet, kann ich hier nicht eingehen.

2) »Ein gutes Gesetz« — könnte man einwenden; aber im Gesetze steckt eben »objektiver Geist«!

ethischer Bewertung reden wir im tiefsten Sinne da, wo die Werte — welchen Wertgebieten sie auch angehören mögen — zugerechnet werden. So verstehen wir unter einer »ethischen« Geschichtsauffassung nicht eigentlich eine solche, die bestimmte moralische — etwa von ästhethischen zu unterscheidende — Maßstäbe an alle Dinge heranbringt, sondern eine solche, die jegliches Wertgeschehen — werde es nun der ästhetischen, moralischen, ökonomischen oder welcher andern Wertordnung eingereiht — persönlich zurechnet, die stets die Rute der Verdammung und die Palme der Anerkennung in der Hand hat. Eine Auffassung, die — nach der jeweiligen Weite ihres Wert-Horizontes — ebenso grandios wie komisch (»moralistisch«) wirken kann.

Dazu kommt nun die sonderliche Würde, die vor allen Werten dem ethischen eignet. Ist nicht ein guter Mensch in einem ganz anderen Sinne »wertvoll« wie der kluge oder schöne Mensch oder der Inhaber einer sonstigen Wertqualität? Was bedeutet dies? Sollte nicht das »Gute« — anstatt die inhaltliche Besonderheit eines »Wertgebietes« zu repräsentieren, vielmehr der formalen Eigenart der »Subjektivität« Ausdruck verleihen? So daß »gut« wäre, wer — kraft seines psychischen Habitus, seiner festumschriebenen Willensrichtung — nicht nur als »Sache« gewertet, sondern als »Person« gebilligt und geachtet wird, wem positiver Subjektwert mit logischem Grunde zugeteilt wird. In dieser Bedeutung müßte das »Ethische« aus jener üblichen Koordination mit dem Aesthetischen usw. herausgelöst und in eine prinzipiell heterogene Begriffssphäre gerückt werden. Eine spezifisch »sittliche« Wertigkeit erhübe sich hier über alle »natürlichen« Güter und Gaben; eine dem »Vernunftwesen« kraft seiner inneren »Freiheit« zukommende Würde unterschiede sich von allen äußeren Vorzügen, wie sie die Natur der Dinge — gleichgültig und fühllos — bereitstellt. An der Gültigkeit nun dieser prägnanten Position des »Ethischen« scheint nicht zu zweifeln; erst mit der jetzt gewonnenen Formulierung scheint der tiefere Sinn der Rede vom »Sittlichen« erfaßbar zu werden. Es ist in der Tat so, daß uns das »Ethische« gegenüber aller sonstigen Wertqualität etwas Einziges, Unvergleichliches bedeutet; »gut« zu sein, ehrenhaft zu handeln und edel zu denken, verlangen wir als eine unnachlaßliche »Pflicht«, während uns alles sonstige Wertvolle »in uns und außer uns« eben nur »gefällt«. Was aber hier verlangt und mit berechtigter Strenge angemutet wird, das ist nicht etwa die Begabung mit einem inhaltlich bestimmten Wertmoment, nicht die Fähigkeit, in einem der »Wertgebiete« oder Kulturkreise faktisch zu exzellieren: sondern einzig — das Subjektsein, die Persönlichkeit, die Fähigkeit, für alles Tun und Lassen eine sittliche Verantwortung zu tragen. »Gut«

sein in diesem Sinne heißt — »frei« sein, heißt reif sein, subjektivistisch beurteilt zu werden.

Damit haben wir nun zwei sich wechselseitig kreuzende und übereinander schiebende Begriffe vom »Ethischen« gewonnen, bei deren Aufweis uns bereits die Bezeichnungen »inhaltlich« und »formal« in die Feder flossen. Das einemal schieden wir — durch eine Vertikalteilung gleichsam der Wertsphäre — ein ethisches von den übrigen »Wertgebieten«, so zwar, daß solche ethische Normierung in gleicher Weise ein »Sein« wie ein »Tun« betreffen, daß sie des Charakters der »Zurechnung« ermangeln oder genießen konnte. Das anderemal hoben wir — durch eine Horizontalteilung, um im Bilde zu bleiben — aus der Masse wertbetonter Sachverhalte eine — nun wiederum durch alle Gebiete, so viele man ihrer annehmen mag, sich erstreckende — Edelgruppe heraus, um ihr die Dignität eines spezifisch »sittlichen« »inneren« Wertes (oder Unwertes) zuzuerkennen. Jenes erste Ethische gehört, wenn wir auf früher gesagtes reflektieren, zu den primären Wertqualitäten, wie wir sie allen Dingen aufzuheften pflegen: dieses zweite Ethische betrifft allein den sekundären oder fundierten Wertunterschied, nämlich das Subjekt-Objekt-Verhältnis. Eigentlich müßte man der hiermit festgestellten sachlichen Scheidung auch durch eine terminologische Scheidung Ausdruck geben. Entweder das eine oder das andere, entweder die inhaltliche Spezifität eines bestimmten Wertgebietes oder die formale Sonderart der »Subjektivität«: nicht aber das eine und das andere sollten den Namen des »Ethischen« tragen. Es wäre hiernach zu erwägen, ob man nicht das Ethische, sofern es — wie das Aesthetische usw. — bloß einen inhaltlichen Wertbefund bezeichnet, lieber moralisch nennen sollte: um den Edelnamen des Ethischen, des Sittlichen allein der Würde der »Persönlichkeit« aufzubehalten[1]). Gerade durch eine solche terminologische Sonderung würde die logische Disparatheit beider Begriffssphären sichergestellt.

Es ist übrigens nicht zu übersehen, daß diese beiden »ethischen« Sphären, wie sie prinzipiell und begrifflich geschieden sind, in vielen Fällen auch realiter auseinander klaffen. Der moralische Wert in der einen Reihe ist eben keineswegs eine Funktion des ethischen Wertes in der anderen. Wer sich um sozialer Tüchtigkeit willen — als »schätzbare Kraft« — einer positiven Wertung erfreut, muß nicht notwendig für ein »sittliches Wesen« im zweiten Sinne zu achten sein; und wem dieser sittliche Charakter, diese bewußte Norm-Durch-

1) Aus der nämlichen Intention hat Kant die berühmte Scheidung von »Legalität« und »Moralität« vorgeschlagen, die aber — wie ersichtlich — mit der hier vertretenen Sonderung nicht genau zusammenfällt.

drungenheit zu eigen ist, dessen objektiver Wert liegt — wenn anders ihm, was gar nicht selbstverständlich, auch ein solcher zukommt — vielleicht auf einem ganz anderen Felde als auf demjenigen sozialer Rechtmäßigkeit. Daß man diese Isoliertheit vielfach verkannt hat, ist im Leben und in der Philosophie eine Quelle vielfacher Irrungen und Verwicklungen geworden[1].

Damit haben wir nun, wie wir glauben möchten, die begriffliche Grundlage gewonnen, aus der heraus die strukturelle Form gewisser historisch — sei es in mehr gefühlsmäßiger oder mehr wissenschaftlicher Ausprägung — vorliegender Wertanschauungen zu verstehen ist. Unter »Wertanschauungen« aber — gemeinhin »Weltanschauungen« genannt — verstehe ich die vielfachen Tendenzen, denen zufolge ganz bestimmte Wertungsmöglichkeiten bevorzugt und ihrerseits positiv gewertet, andere zurückgesetzt, degradiert, für nichtig erklärt werden. Streift nun aber der Blick über den großen Gang dieser Wertanschauungen, so enthüllt sich — wie es scheint — eine fundamentale Gegensätzlichkeit. Auf der einen Seite werden — wenn unsere Terminologie denn Geltung behalten soll — die primären, auf der anderen die sekundären oder fundierten Werte vor allem beachtet; dort ist die Bedeutung des Objekt-Subjekt-Verhältnisses noch gar nicht aufgegangen, hier überschattet dieser Rangunterschied des natürlichen Wertes und der sittlichen Würde alle andern Wertbeziehungen. Jenen gilt das Urteil — nicht über die Wertform, sondern über den »faktischen« Wert für selbstverständlich, — sinnwidrig würde es ihnen erscheinen, durch Heraushebung eines »Wertsubjekts« eine neue und unvergleichliche Wertsphäre einführen zu wollen. Diesen hinwieder tritt die Scheidung von »Sache« und »Person« so in den Vordergrund, daß gegenüber dieser einzigartigen, unendlichen Wertdifferenz alle Abschattungen des primären Wertes in nichts zergehen. Jene also mißkennen, diese überspannen die »Form«; jenen ist auch der »gute Wille« nur ein Gut unter Gütern, nur ein etwelchem Wertgebiet einrangierbares Objekt; diesen ist die ganze Fülle wertvoller oder wertfähiger »Natur« nur ein Mittel, das Eine, den »guten Willen« zu bewähren. Wenn sonach die erste, naivere Wertauffassung für die Erhabenheit einer »formalen« Sittlichkeit meist gar kein Verständnis hat, so ist es, weil sie sich zu der prinzipiellen Scheidung zwischen »Wertobjekt« und »Wertsubjekt«, von »äusserem« und »innerem« Werte noch gar nicht erhoben hat; sie kennt nur Eine Wertdimension, nur Eine Regel, die Dinge wertend aufzureihen. Wenn aber die Verkünder der zweiten, mehr durchgeistigten Wertlehre leicht geneigt sind, alle »materiale«

1) So hat Kant die Legalität zur Moralität nicht nur hinzugefordert (vgl. den Schluß des Aufsatzes), sondern geradezu in der Moralität selbst schon subintelligiert.

Ethik — als »pathologisch« — zu diskreditieren, so ist es, weil sie durch diese Rücksicht auf primäre Wertbesonderungen ihr strenges Prinzip zu erniedrigen glauben; um der Reinigkeit des »Gewissens« willen scheint es ihnen geboten, die Mannigfaltigkeit der gemeinen Wertwelt — auf der ihr eigener Wertgegensatz erst fundiert ist — zu ignorieren und herabzusetzen. Um aber eine charakteristische Bezeichnung zu gewinnen, werden wir jene naivere Denkart, die die Würde des »Subjekts« nicht kennt, eine objektivistische, diese reflektierte Auffassung, der das »Subjekt« im Mittelpunkt steht, eine subjektivistische Wertungsweise nennen.

Die Erscheinungsformen dieses axiologischen »Realismus« und »Idealismus« — wie man ja auch sagen könnte — sind, wie alles Historische, vielfältig und reich variiert. Das frühere Altertum ist über das objektivistische Wertdenken noch nicht hinausgelangt; erst seit den Zeiten spätantiker Philosophie und Religion stehen die beiden Denkweisen einander gegenüber. Innerhalb der neuen christlich-europäischen Kultur aber vertritt der Katholizismus offenbar das objektivistische, der Protestantismus das subjektivistische Prinzip. In der Philosophie manifestiert sich der Objektivismus weit verbreitet als Eudämonismus, als Lehre vom sympathetischen Gefühl, als Gemeinschaftsethik; bis zur sublimsten Aufgipfelung erhebt er sich wohl in Hegels »objektivem Idealismus«, in dessen universalem Kultursystem der unvergleichliche Sonderwert des »Subjekts« zum Momente herabgesetzt bleibt. Der Subjektivismus aber, stets auf engere Kreise beschränkt, hat auf protestantischem Boden in der kantisch-fichtischen Philosophie des »kategorischen Imperativs« vielleicht die eindrucksvollste Erscheinung der gesamten ethischen Entwicklung gezeitigt[1]).

Ein Beleg für den schon vorhin berührten Konnex zwischen Ethik und Metaphysik liegt nun darin, daß diese »Wertanschauungen« im Geiste ihrer größten Vertreter sich in der Tat zu »Weltanschauungen« ausweiten. Ersichtlich wird durch die Gewohnheit, nach einem bestimmten Schema zu werten, das Ganze eines Weltbildes beeinflußt; wie denn wieder von dem begrifflichen Gepräge des Ganzen her die Wertauffassung ihre Färbung und Struktur erhält. So läßt sich zeigen, daß der Wert-Objektivismus, für den eine große Mannigfaltigkeit von Wertsetzungen gleichwohl durch fließende Uebergänge verknüpft und durch systematische Ordnung gegliedert ist, eine Stimmung begünstigt, die man im Theoretischen »Monismus« nennt; während der Wert-

1) Selbstverständlich lassen sich diese großen geistesgeschichtlichen Strömungen nicht durch so arme und kahle Begriffsschemen »erschöpfen«; das Recht aber, solche Idealtypen zu bilden und damit das Wirkliche zu vergleichen, muß der Problemgeschichte gewahrt bleiben.

Subjektivismus mit seiner starren und unerbittlichen Entgegensetzung von »Sache« und »Person« — wie bereits erwähnt — nur allzu geneigt ist, diese axiologische Dualität in das Wesen der Dinge selber hineinzutragen. So steht die subjektivistische Denkweise, die auf ihrem Gebiet zweifellos als das »höhere« Prinzip zu gelten hat, doch in ihrer metaphysischen Umdeutung als das engere und kleinere da. Die energische Konzentration des Wertinteresses auf den einen großen Rangunterschied hemmt den freien Blick auf die gegliederte Buntheit wie des Wertes so des Seins der Wirklichkeit.

Für die geschichtliche Bedeutung dieser Systeme aber ist immer ihre Stellung zum ethischen Werte, ihr Bekenntnis zur »materialen« oder zur »formalen« Ethik entscheidend gewesen. Einmal sollte das Ethische eine inhaltliche, von andern zu unterscheidende Leistung sein; und so oft man diese Leistung zu charakterisieren unternahm, geriet man in die Sphäre des Altruistisch-Sozialen, stellte man hilfsbereite Nächstenliebe und bürgerliche Ordnung als Wertideen auf. Die andern aber konnten nicht umhin, im »Ethischen« etwas ganz anderes, weit »Höheres« zu erblicken: eine eigentümliche wertsetzende Innerlichkeit, eine Selbstbestimmung zur Norm, eine aus absoluter Freiheit vollzogene Unterwerfung unter das »Sittengesetz«. Für jene objektivistische Stellungnahme besteht nun aber kein Grund, den ethischen Wert prinzipiell vor andern auszuzeichnen; hier, wo das Ethische nur als soziale Leistung gilt, muß es zumeist glänzenderen Kulturgütern, vor allem der Kunst und Wissenschaft, den ersten Rang einräumen. Für diese subjektivistische Blickrichtung aber behauptet a priori das »Ethische« — in ihrem Sinn: die moralische Zurechnungsfähigkeit — eine ganz erhabene, unvergleichliche Position innerhalb der Wertwelt. Vom »Ethischen« her scheint hier allen Werten die Wertqualität zuzufließen; jegliche Errungenschaft, die nicht moralisch gestempelt ist, die etwa — wie immer die Kunst und meistens die Wissenschaft — mehr einem »Müssen« als einem »Sollen« entspringt, wird herabgesetzt. Alle objektivistische Wertauffassung steht sonach dem »Ethischen« gleichgültig und bisweilen — als einer beschränkten und alltäglichen Leistung — feindlich gegenüber; alle subjektivistische Wertungsweise aber führt zum extremen »Ethizismus«.

Daraus nun ergibt sich ein anderer bezeichnender Gegensatz. Die objektivistische Auffassung allein, für die das Wertmoment eine dem Wirklichen ohne dessen eigenes Zutun zukommende Begabung darstellt, vermag unter ihren Wertobjekten — seien es Güter der »Natur« oder Reichtümer des »Geistes« — eine axiologische Hierarchie und Stufenordnung zu konstatieren. Umgekehrt ist es der subjektivistischen Orientierung, für welche die geltende Norm eine Zumutung

an eine Mehrheit von »freien Subjekten« bedeutet, eigentümlich, diese Subjekte in axiologischer Rücksicht als »gleich« zu betrachten; denn allein die — als solche — undifferenzierbare »Subjektivität« ist es, die ihnen »zugerechnet« wird, nicht die jeweils differenzierte naturgegebene Wertkapazität: nur der »Vorsatz«, nicht der »Erfolg«[1]). So gelangt auf Grund einer monistischen Weltansicht jener Objektivismus sehr häufig zu einer aristokratischen Wertungsweise, welche die unbegreiflichen Unterschiede der individuellen Begnadung rückhaltlos anerkennt; während dieser dualistische Subjektivismus in einen grundsätzlichen Demokratismus auszumünden pflegt, dem in der formalen Identität des »Gewissens« alle materialen, alle naturhaften Unterschiede untergehen.

Diese antagonistischen Tendenzen lassen sich vor allem auch durch eine problemgeschichtliche Konfrontierung »katholischer« mit »protestantischer« Weltanschauung illustrieren. Der Katholizismus wertet ersichtlich die »Werke«, nicht sowohl die subjektive »Güte« als vielmehr das objektive »Gut«, die Manifestation des Wertes in der Sinnenwelt; und gerade deshalb hat er nie gezögert, die faktische Wertverschiedenheit menschlicher »Werke« einfach anzuerkennen. Wenn er die mehr als alltäglichen Leistungen von »Heiligen«, von Gottesgelehrten und Gottesstreitern — als Auswirkungen einer Allmacht — metaphysisch sanktioniert, so ist dies nur eine sinngemäße Konsequenz dieses seines Grundprinzipes. Der Protestantismus wertet demgegenüber »allein den Glauben«, die ethisch-religiöse Innerlichkeit, den Willen zum Wert; folglich muß er innerhalb der unsichtbaren Kirche der Gläubigen — eben der »Wertsubjekte« — alle faktischen Differenzen ignorieren; das Tagewerk des Knechtes, wenn anders es dem Glauben entquillt, gilt »vor Gott« den Ruhmestaten der Größten gleich. Bezeichnet man den Inbegriff objektiver Güter und Leistungen als »Kultur«, so ist die materiale katholische, nicht die formale protestantische Ethik kulturell interessiert; und mehr sekundäre Gründe sind schuld, wenn im Laufe der Geschichte dieses prinzipielle Verhältnis ins Gegenteil verkehrt erscheint. Der Katholizismus, indem er die unterschiedliche Bedeutung der Werke anerkennt, vermißt sich damit, diese ganze Kultur nach dogmatischen Maßstäben zu kritisieren und zu regulieren; der Protestantismus, indem er sich auf den Glauben oder auf das »reine Ich« zurückzieht, kann dieser Kultur — wenn anders sie in sich selber lebendig ist — nicht verwehren, nach autonomen Maßen sich zu behaupten und zu entfalten.

1) Vergl. z. B. Fichte: »Moralität ist überhaupt nur Eine, und gar keiner Grade fähig: Wollen der Pflicht lediglich weil sie als Pflicht anerkannt ist.« (Grundlage des Naturrechts, W. W. Bd. III S. 256.)

In ganz besonders interessanter Weise aber manifestiert sich der Kontrast zwischen beiden Grundanschauungen, wenn es sich um die zu wertende Innerlichkeit, um die ethische »Gesinnung« selber handelt. Innerhalb dieser Sphäre der Subjektivität scheinen aufs neue — gleichsam in einer höheren Potenz — eine subjektivistische und eine objektivistische Wertauffassung auseinander zu treten. Es wird damit auf eine Antinomie abgezielt, wie sie z. B. die »praktische Philosophie« des klassischen deutschen Idealismus beherrscht: auf das Problem, ob mehr aus »Pflicht« oder mehr aus »Liebe« das Gute entspringe. Während die erste Phase jener philosophischen Blütezeit (Kant, Fichte) durch die extreme und rigorose Behauptung der »Pflicht« charakterisiert ist, neigen die Denker der zweiten »romantischen« Phase (Schiller, der junge Hegel, Schleiermacher, Schopenhauer) mehr und mehr dazu, jene steife »Pflicht«, jene »Achtung vor dem Gesetz« zu diskreditieren, und der »Liebe«, diesem »pathologischen« Enthusiasmus für das Große und Schöne, den Wertakzent zu erteilen. Während also Kant die Alleingeltung des »Wertsubjekts« aufs äußerste überspannt, findet in der Romantik das objektivistische Wertprinzip seinen sublimsten Ausdruck. Während für Kant — und noch mehr fast für Fichte, der den Vorgänger wie in der Erkenntnistheorie, so auch in der Ethik überbietet — vor der Erhabenheit des Willens zum Werte alles wertvolle Sein zu einem falschen Scheine herabsinkt, mißtraut umgekehrt die Romantik allem »leeren« Wollen, das nicht in einer gegebenen Gutheit, in einer edlen Menschlichkeit eingebettet liegt. So verengt sich für Kant die — von allem dinglichen Wert scharf unterschiedene — sittliche Würde zur eigensinnigen Schematik des Pflichtgebotes, während für die Romantik das natürliche Stufenreich der Gaben und Kräfte sich in der Liebe zum Guten vollendet. Mit einigen Worten mag versucht werden, diesem typischen Unterschied eine allgemeinere systematische Bedeutung zu geben.

Pflichtgefühl und Liebe sind zunächst psychische Tatbestände, empirische Modifikationen des »Begehrungsvermögens«. Handeln wir aus »Pflicht«, so vollzieht sich in uns ein Kampf zwischen »niederen« und »höheren Motiven, eine Ueberwindung des Selbst durch das Selbst; überlassen wir uns der »Neigung«, so wirken sich gegebene Tendenzen frei und leicht und organisch aus. Dort ist innere Zweiheit und Widerstreit, energische Knickung und Umbiegung natürlichen Wachstums; hier erscheint die Leistung als ein notwendiges und gleichwie selbstverständliches Ergebnis längst gepflanzter und gepflegter Keime und Triebe. Gesetzt nun, wir werten die Pflichthandlung um ihres Pflichtmomentes willen, so reflektieren wir gar nicht

auf den primären, den Seinswert dieses Tatbestandes; was wir hier achten und billigen, ist der fundierte Wert, der »sittliche Charakter«, das Zurechenbare, das sich niemals augenfälliger dokumentiert als in solcher heroischen Niederkämpfung aller äußeren und inneren Widerstände durch die »Vernunft«. Heißt uns aber gerade dieses formale Recht des »Gewissens« — »Sittlichkeit«: so können wir nicht umhin, uns die moralischen Ideale Kants zu eigen zu machen. In solcher Pflicht-Energie ist in der Tat das typische Schema gegeben für jene subjektivistische Auffassung, dergemäß die Norm als das Musterbild und Zielgesetz gilt, nach dem sich das Wirkliche — seine eigene Wertfremdheit überwindend — aus absoluter »Freiheit« bestimmen soll; hier greift, wenn irgend, die »Zurechnung« Platz, die solches vernünftige Wollen als Auswirkung der »Person« erfaßt und damit unvergleichlich über allen objektiven Bestand hinaushebt. Wo wir aber der »Liebe« den Preis zuerkennen, ignorieren wir gerade diese sonderliche Dignität des »Wertsubjekts«, lassen wir uns dazu herbei, auch das »Psychische« wie ein »Objekt« zu betrachten, so daß nun freilich die moralische Persönlichkeit verloren geht oder mindestens sich verwischt, so daß dafür aber die »prächtigen Eigenschaften« einer »guten Natur« in um so helleres Licht treten. Das Wohlgefällige eines liebenden, eines begeisterten Gemütes ist ein primärer Wert und gehört in dieselbe Dimension wie die Anmut einer Blume oder die »Rasse« eines Pferdes; wobei es irrelevant bleibt, ob dieses Wertphänomen jeweils mehr in das moralische (etwa soziale), ästhetische oder religiöse Wertgebiet einzuordnen ist. Vom Pflichtwert ist dieser Wert der Liebe eben dadurch unterschieden, daß er vom Gegenstande, vom Inhalt und selbst vom Erfolg nicht in gleichem Maße unabhängig ist. Während dort im rein »Formalen«, im Ansatz und Vorsatz als solchem das eigentümlich Achtbare, das Sittliche steckt, so verweigern wir hier das positive Werturteil, sobald wir etwa ein verengtes und verirrtes Gefühl, eine kleine »Laune« an Stelle der großen »Liebe« gewahren. Für ein objektivistisches Denken aber spricht zugunsten der Liebe gerade der Vorzug, daß ihr viel eher als der Pflicht Gehalt und Erfolg garantiert scheint. An Leistungswert tut es ja das gesunde und warme Gefühl meist aller Arbeit und Strenge weit zuvor; den freien Trieben des Herzens entquillt oft ein dauernder Ertrag, ein objektives Gut, das der selbstquälerischen Zucht der »Vernunft« niemals beschieden ist.

Besonders deutlich wird der eben erörterte Struktur-Unterschied, wenn der jeweils gewerteten Zuständlichkeit auf der andern Seite eine Minderwertigkeit entspricht. Der formale Vorzug der »Pflicht« bewahrt sich am augenfälligsten bei jenen mißglückten und herben Naturen, die man um keines primären Wertes, um keiner Naturgabe willen

lieben oder bewundern kann, die gut sein wollen, ohne gut zu sein[1]). Eigenwert aber und Eigenart der »Liebe« tritt eben da hervor, wo wir — wie bei Kindern und teilweise bei Frauen — »Selbstbestimmung« gar nicht erwarten, wo das reine Gefallen an der natürlichen Gutheit durch keine »sittliche Forderung« gestört wird.

Am Ende möchte uns hier noch einer fragen, wie wir selber über den Wahrheitsgehalt dieser beiden Wertanschauungen denken, deren charakteristische Züge wir zu kennzeichnen versuchten. Die Antwort kann nur lauten, daß keine von beiden richtiger als die andere oder gar allein richtig ist, daß sie beide an dogmatischer Einseitigkeit leiden und nur in ihrer Synthese die Wahrheit liegt. Es geht nicht an, bestimmte Wertungsmöglichkeiten zu billigen, andere zu mißbilligen; es geht vor allem nicht an, den inhaltlichen und den formalen Wert gegen einander auszuspielen. Ein »wahrer«, vollkommener, idealer Wert eignet einem Wertgegenstand — ich denke hier an »psychische«, menschliche Situationen und Tatbestände — nur dann, wenn er vor beiden Wertinstanzen den Spruch besteht, wenn ihm ein »substantieller« (sozialer, ästhetischer usw.) Wert und überdies die Subjektheit zuzuerkennen ist. Diese eigentümliche Doppelheit, die im Begriffe des »praktischen Ideals« notwendig gedacht wird, ließe sich, wenn sie nicht a priori auffindbar wäre, vor allem auch den systematischen Ergebnissen des deutschen Idealismus entnehmen. Schon Kant darf nicht, wozu er freilich oft selber herausfordert, in rein »formalem« Sinne verstanden werden. Er hat es keineswegs vergessen, daß jeder Subjekt-Handlung noch überdem, daß sie ob ihrer sittlichen »Freiheit« wertvoll ist, auch ein positiver Objektwert eignen soll; er begeistert sich nicht für Moralität ohne Legalität, für vermeintliche Pflichthandlungen, die allen objektiven Sinnes entbehren; er will, daß man ebensowohl »aus Pflicht« (allein um des Wertes willen) als auch »pflichtgemäß« (nach Maßgabe geltender sozialer Kulturwerte) handle. Aber erst Hegel hat diese Doppelheit mit voller Klarheit ans Licht gestellt. Für ihn ist — im Felde der Ethik — der höchste Wert weder eine unbewußte Brauchbarkeit, noch eine unsoziale und unbrauchbare Bewußtheit, sondern eben »Sittlichkeit« in seinem Sinne: Einklang mit den inhaltlichen Normen aus der formalen Unendlichkeit des freien Subjekts heraus. Kant aber und auch Hegel haben darin gefehlt, daß sie die außerethischen (ästhetischen, ökonomischen, politischen etc.) Werte zu wenig berücksichtigten; eine weit allgemeinere Wertlehre wird erfordert, um die Totalität der Wertphänomene systematisch festzulegen und das Wesen des »höchsten Gutes« zu bestimmen.

1) Als Urbild für solche Charaktere könnte Cato Uticensis gelten, der Moralheld der Stoiker.

Ueber Johann Georg Hamann.

Von

Friedrich Burschell (Heidelberg).

Was diesen Schriftsteller zu einer so großen säkularischen Bedeutung erhebt, ist weniger sein Werk, als seine Menschlichkeit. Wenn ich sage, daß seine Gestalt prophetisch beredt am Eingang des Tages steht, der die Entfaltung des deutschen Geistes bedeutet, so meine ich, daß hievon nicht soviel in seinen Aeußerungen zu spüren ist, als in der gewaltigen Besonderheit, die mit allen Ecken und Enden aus dem Zufälligen seiner Schriftstellerei herausragt. Aber diese Besonderheit bekommt erst dann das Eigentümliche ihres Ruhmes, wenn sie unter dem Allgemeinen der Geschichte betrachtet ist, wenn begreiflich gemacht werden kann, daß es ein Stern war, der diesen Menschen gerade zu dieser Zeit sein Wesen haben ließ.

Von Hamann ist erst zu reden, als er sein Erlebnis gehabt hatte. Seine Jugend und die besten Jünglingsjahre zählen nur soweit mit, wie das Böse in jedem Menschen mitzählt, damit das Gute heraustrete und sich behaupte. Bis zum achtundzwanzigsten Jahr war Hamann voller Verwirrung und voll geiler Neugier; er hat diese Eigenschaften zwar durch sein Leben behalten, aber sie konnten ihm später nichts mehr anhaben und wandelten sich gar, da ihm überhaupt alles zum Besten dienen sollte, zu Tugenden. Doch das Wesentliche ist, er war in seiner Jugend ganz ohne Sicherheit und lebte so leidenschaftlich, daß ihn diese fehlende Bestimmtheit, das Nichtwissen, wozu er auf der Welt sei, zur schlimmsten moralischen und wirtschaftlichen Zerrüttung brachte. Da las er die heilige Schrift und von hier aus schreibt sich sein wahres Leben. Er kannte selbstverständlich, aus einer pietistischen Familie stammend und von früh auf sehr lesewütig, die Bibel seit langem. Aber das Buch mußte erst in Beziehung zu ihm treten, er mußte in seinem äußersten Unglück bei den Anklagen der Propheten und den Gleichnissen Jesu leibhaftig spüren, daß es sich hier um ihn selber handle. Der entscheidende Moment war dies:

er begriff, daß er in diesem Buch enthalten sei. In diesem Verstand wurde sein Erlebnis zur Offenbarung; denn er sah sich armen Teufel in der unmittelbarsten Verbindung mit den höchsten und heiligsten Dingen; er sah, die Unendlichkeit sei nicht so hoch und fremd, sie habe doch das Endliche in sich begriffen und brauche es, damit sie zu ihrem Rechte komme. Ja, er hatte gleich zu Beginn diesen höchsten Gedanken, daß Gott ihn nötig habe; denn er konnte sich nun nicht mehr vorstellen, wie die ganze irdische Mühsal, die für ihn bei der unbedingten Gläubigkeit dennoch nichts von ihrer Seltsamkeit verlor, etwas anderes sei, als das hieroglyphische Zeichen dafür, daß Gott sich in diese Niedrigkeit eingelassen habe, um desto herrlicher sich zu beweisen. So war seinem Leben die Bestimmung aller großen Religiosität gegeben: er konnte Gott nicht mehr von sich trennen.

Es ist sonst sehr schwer, und klingt vielleicht allzu überheblich, von diesen Dingen zu reden, aber der Charakter des hamannischen Glaubens, der den ganzen Menschen darstellt, muß mit Worten ausdrücklich gemacht werden. Denn, einmal in den Stand der Frömmigkeit gesetzt, blieb er bis zum Tod der Unwandelbare und alles, was er sagte und trieb, tat er, weil er sich in der Gnade fühlte. Er brauchte zu seinen Bekenntnissen keinen Mut aufzubringen, geschweige denn, daß es Verwegenheit gewesen wäre oder Mangel an Hemmungen, er hatte immer die Selbstverständlichkeit des Temperamentes, das sich mitteilen muß, weil es überströmt und zu seiner eigenen Verzweiflung blieb immer hinter allem Gesagten die Intensität seiner Anschauung stehen, und er konnte sich, da er kein Künstler war, niemals von ihr befreien. Es gibt über diese Innerlichkeit kein treffenderes Bild, als das Jean Pauls von Hamann, »diesem Heros und Kinde zugleich, der wie ein elektrisierter Mensch im Dunklen mit dem Heiligenschein um das Haupt sanft dasteht, bis eine Berührung den Blitz aus ihm zieht.«

Indessen fehlt soviel in Hamann einen Ekstatiker sehen zu dürfen, der Wort und Bild mißtraut, weil sie ihm sündliche Umwege sind, daß sein Glaube vielmehr an die alleinige Kraft der irdischen Zeichen sich hält. Und darum kann mit Worten darüber gesprochen werden, weil er nichts höher achtete vor allen Dingen als das Wort. Er hatte zeit seines Lebens eine große Ehrfurcht vor dem Wunder der heimlichen Genialität in der Sprache, niemals vermaß er sich sie als ein Werkzeug anzusehen, mit dem man hier und da zu einem beliebigen Zwecke käme; er erkannte, die Worte hätten in sich eine besondere Magie, und es wäre nicht unser Werk, wenn wir sie so zusammenstellten, daß sie eine Kraft über Menschen und Zeit hinaus bekämen. Das macht: Hamann war aus Glaube ein Mystifikator alles Irdischen, aber es ist wichtig zu bemerken, daß er alles Irdische

in seinen Bereich zog, und das Niedrigste und Tollste mit der größten Liebe. Er war ein guter Christ, weil das Christentum die tiefsten Symbole hat, und ohne die Elemente des Wassers, des Brotes und Weins hätte auch sein Geist nicht leben können. Hamann war, so glühend und aufgereckt seine Gestalt auch erscheint, voller Gesundheit des Besitzes; denn ihm verwandelte sich unter der Hand alles zur Freude des Hinweises. In ihm wandte sich das mythologische Bewußtsein so, daß zunächst auf alle Kunst und Bildung verzichtet wird und gerade das arme und spröde Material des ungeformten Lebens die Zeichensprache der Göttlichkeit redet. Es ist da immer ein Sprung, um den nicht herumzukommen ist. Hamann hat, um diesen Hiatus zu überwinden, den Namen der Demut gehabt. Gottes Schöpfung, sagt er einmal, sei ein Werk der höchsten Demut gewesen, und es ist ihm mit diesem johanneischen Worte so ernst, daß ihm Hume der liebste Philosoph war; denn wenn ihm alles zweifelhaft gemacht wurde, hatte sein Glaube um so schöneren Triumph. Diese höchste Art der weltlichen Mystik hatte, da sie ganz ohne Form war, keine Entwicklung vor sich, sie war da und erlabte sich an den unendlichen Wundern der Gegenwart; es gab hier keine Sehnsucht, weil er es verachtete Gott wirklich zu erkennen, er spürte ihn in seinen Gleichnissen, wie er das Leben und alle Geschichte nannte, und er hatte an ihnen genug zu raten.

Dieser Mensch war hineingestellt in die Zeit des niedergehenden Rationalismus. Die Revolution kündigt sich am lautesten in ihm an; denn er war bei seiner beharrlichen Intensität berufen nur dies zu sein: die Stimme eines Predigers in der Wüste. Seine drei großen Zeitgenossen hatten für sich zu schaffen und taten ihr Bestes, indem sie sich selber ausdrückten. Den drei Schöpferischen gegenüber, Klopstock, Lessing und Kant, ist Hamann als der Verwirrer zu nehmen, der alles in Aufruhr brachte und neue Mischungen ahnte und schließlich reicher an Zukunft wurde als die drei in ihrem Genius Beschränkten. Nun ist von Hamann neu zu reden und mit neuen Namen, da er jetzt im großen Zusammenhange steht und in seiner Wirkung begriffen werden muß; hier soll sich bestätigt finden, was oben über seinen Charakter behauptet wurde. Gleich der Grund, warum alles, was Hamann äußerte, polemisch gemeint war, wird klarer werden: er konnte sich doch nur zeitlich denken und mußte greifbar vor sich haben, was ihm Stoff geben sollte: und nichts kam ihm penetranter, muffiger und unangenehmer in die Nase, als die rationalistische, aufgeklärte Atmosphäre der Zeit. Er ließ sich, wie ihm alles Absichtliche fern war, durchaus nicht auf einen planmäßigen Kampf mit ihr ein, er hatte nur Schimpfwörter für sie, prächtige

Schimpfwörter voll deutscher Derbheit, und er steigerte sich an ihnen, wenn er an einem seiner fliegenden Blättlein schrieb, zu einer solchen Wut hinauf, daß er nun seinen Glauben ausschreien mußte in den wunderbar pathetischen Sätzen, die wie Orakel sind und ganz tief herauskommen mit biblisch großen Bildern und unerhört neuen Zusammenstellungen. Es kommt schließlich nicht viel darauf an, daß fast alle seiner kleinen Schriften an irgend eine aktuelle Tatsache anknüpften; das Merkwürdige ist, daß dies Bedürfnis sich von einem Hintergrund abzuheben, aus einer Gegnerschaft heraus seine Sache zu entwickeln, bei ihm zum einzigen Formprinzip wird. Hamann ist als der fromme Mensch abgelöst zu denken, wie es oben geschah, von allem Historischen, aber die Gewalt des Schriftstellers ruht allein in dem großen Kontrast zwischen ihm und seiner Zeit. Das Wissen um sein Anderssein und um seine Ueberlegenheit gab ihm die seherische Begeisterung; und sein Ueberschwang und sein großer Uebermut und alle die mit viel Spott und Lust gehäuften Unverständlichkeiten scheinen nur darum so wirr und willkürlich, weil die Prosa der Zeit so entsetzlich nüchtern und vernünftig aussah. Die entgötterte Selbstzufriedenheit und die wichtige Miene der moralischen Sophisten ließen ihn die sokratische Rolle des Unwissenden und Dämongläubigen spielen, und der unhistorische Sinn der weltbürgerlichen Vernunft brachten ihn auf die schönsten Gedanken über die heiligen Idiotismen und den Wert der Grenzen und das Symbolische der Entwicklungen. Zu verstehen ist, daß bei ihm alles nur Andeutung blieb, daß er nichts auseinanderlegte, nur Brocken hinwarf, Einfälle und Zweifel, sein »summum bonum«, und hier kam der Haß gegen den systematischen Trieb der Zeit zusammen mit der reinen Innerlichkeit seiner selbst, die mit nichts einen Zusammenhang haben wollte, als mit den Hieroglyphen der Zeichen und Bilder, die Gott vor sich hingestellt hat. Schelling meinte, es bestünde so etwas wie eine Aufgabe, das Disparate der hamannischen Aeußerungen in einen Verstand zusammenzufassen; aber Hegel sah schärfer, daß es sich darum nicht handeln könne, da die Auflösung des Rätsels bereits gegeben sei in der einzigen Individualität des Verfassers, und er wußte, daß in ihr alles Einheit gewesen ist. In der Tat, das ist die letzte Einsicht in das Wesen der hamannischen Autorschaft: er ist der Mensch, der so ganz im Besitze ist, daß er eigentlich nicht nötig hat, sich auszudrücken, um sich seiner erst klar zu werden; es ist das Eigentümliche seiner Stellung, daß er in dieser gottverlassenen Zeit gezwungen war, herauszutreten und Samen auszuwerfen; daß er es als seinen auferlegten Beruf ansah, vieles ineinander zu bringen und durchzuschütteln, damit es erst einmal zur Gärung komme. Er wußte, warum er

immer auf Wunder und auf Ausnahmen drang; da die alte Kausalität und die ewigen Syllogismen überwunden werden sollten. Er wußte, warum er den übervernünftigen Gott bekannte; da es ein Ende mit der alten Vernunft haben sollte. Er wußte, warum er von den Dichtern die Fülle der Phantasie und die Willkür der Natur verlangte; da es die neuen Dichter vorzubereiten galt.

Es ist aber notwendig sich vorzustellen, daß diese Kraft der Intuition und des unbedingt sicheren Taktes durch einige seiner aufmerkenden Leser zum Nimbus eines magischen Wesens erhöht wurde. Die Begeisterung der Anhänger rückte seine Gestalt schließlich völlig ins Sagenhafte, und sie entzogen ihn jeder näheren Betrachtung, indem sie wie von etwas Geheimnisvollem und sich jedem Begriff Entziehendem mit dem verzückten Flüstern von Adoranten über ihn sprachen. Stets hat das Irrationale, damit es wirke, den Nimbus nötig gehabt, und er diskreditiert auch Hamann nicht; denn ganz im Gegenteil wob er in höchst legitimer Weise um die unzusammenhängenden und schwer zugänglichen Aperçüs den Zauber einer besonderen, ja heiligen Person, von der jedes einzelne Wort dunkel vom tiefen Sinn und gleich Gold zu schätzen sei. So wurde doch der Dualismus von Mensch und Schriftsteller durch die Macht dieser Ueberlieferung wieder aufgehoben und die Einheit manifestiert sich nun so, daß beim Lesen einer hamannischen Schrift unverwischbar die Gestalt des »Magus« dahinterbleibt und sich alles Mangelhafte und Krause in dem beruhigenden Anblick seiner heitren Größe verliert.

Nachdem die beiden Elemente seiner wirkenden Erscheinung derart dargelegt sind: der Widerspruch gegen die Zeit, die es nötig gemacht hat, daß er so groß sei, und der Nimbus einer zauberhaften Gewalt, der es möglich gemacht hat, daß er auch so groß scheine, ist näher darauf einzugehen, was er als der prophetische Geist bedeute und was die Natur des Anfanges sei, den er darstellt.

Wenn es der Charakter der größten deutschen Zeit ist, die sich die idealistische Epoche nennt, daß das Bewußtsein zu sich gekommen und seiner Freiheit gewiß überall sich selber antraf, da alles im Geiste gebildet erschien, so ist Hamann der erste, der es laut machte, was das sei: die Konkretheit des Geistes, die All-Einheit der Seele, die nicht mehr da oder dort ihren Sitz habe, sondern das Ganze des Menschen sei und alles bewege. ›Die verhüllte Figur des Leibs, das Antlitz des Hauptes und das Aeußerste der Arme sind das sichtbare Schema, in dem wir einhergehen, doch eigentlich nichts anderes als ein Zeigefinger des verborgenen Menschen in uns.‹ Die gute Kultur

des Rokoko hatte die Etikette bis auf das Geistige erstreckt und in sauberen, klaren Schnörkeln standen die inneren Kräfte von einander abgetrennt und traten einzeln zu ihrem bestimmten Augenblick hervor, so daß der Mensch in schöner Ordnung sein Leben lebte und immer in Ruhe; denn er hatte sich nie ganz ausgegeben. Die beiden am weitesten auseinanderstehenden Bereiche, die Sinnlichkeit und der Verstand, alterierten sich nie, und wo sie doch zusammentrafen, endigte es in einer Komödie; denn dem schönen Zierrat und dem reizenden Schmuck des Lebens unterlag der Verstand sehr gerne. Für die Ernsthaftigkeit der Wissenschaft konnte erst wieder garantiert werden, als mit der Entdeckung von Leibnizens Neuen Essais das Eine Prinzip aufs neue sich erhob. Und diesmal war nicht die Rede von der Einheit des Außen, die auch den Menschen in sich bezog, sondern es wurde erkannt, daß auch in der Seele nur Eines wäre und alles, Bewußtsein und Unbewußtsein, Sinnlichkeit und Verstand nicht mehr dem Wesen, sondern nur noch dem Grade nach verschieden sein könnten. Was hier philosophisch formuliert war, leistete der Mensch Hamann vom religiösen Bewußtsein aus. Der Philosoph hatte seine lebendigen Gedanken in die Sprache der Begriffe übergeführt und war froh sie jenseits des Lebens in Sicherheit gebracht zu haben; Hamann, der eine weltliche Mission hatte und von keiner Jenseitigkeit wissen wollte als von der, die mitten im Leben wirkt, meinte seine Gewißheiten so, daß sie nur in der Erfahrung gegeben seien und immer mehr erfahrbar gemacht werden müßten, er meinte sie nur als Aufforderung. Er hat den Namen der Individualität noch nicht gehabt, aber es ist klar, daß er dies als eine neue Aufgabe begriff: das unverwechselbare Eine im Menschen so herauszuführen, daß es sich allen Aeußerungen mitteile und wieder Notwendigkeit in das Leben käme.

Moralisch gewendet erweist sein Glauben am meisten die revolutionäre Gewalt: denn Hamann steht bereits auf einer solchen Höhe der Einsicht, daß von der Abstraktheit der Tugenden gar keine Rede mehr ist, sondern Tugend eben das wird, daß der Mensch sein Verborgenes sichtbar mache. Dieser evangelisch Fromme bringt es zu einem Ideal, das der mönchischen Askese gerade entgegengesetzt ist, wo doch das bestimmte Sosein des Menschen das eigentlich Sündhafte bedeutet. Zwar hat Hamann auch hier das Wort von der Demut, aber sie bedeutet ihm keine Tugend mehr, sondern sie ist die fortwährende Erinnerung an beides: daß es ein Höheres und Unbegreifliches gebe, und daß die Kraft des Bösen und Niedrigen nicht verachtet werden dürfe. Denn nur dann scheint ihm das Leben die Wunderbarkeit und unsere eigene Person die große Tiefe der Inner-

lichkeit zu bekommen, wenn das Böse, im allgemeinsten Sinne, als die Haupttriebfeder auch der besten Welt anerkannt wird. Hier ist der Anfang des Weges, der in der schlechten Weise einfältiger, von außen ergriffener Historiker übersehen wird, — des Weges, der zu den großen idealischen Bildungen und der romantischen Sehnsucht nach einer universellen Form und den weltergreifenden Systemen geführt hat, und der ein Passionsweg gewesen ist voll eines unglaublichen Triumphes des überwindenden Geistes. Hamann hat es noch ausgesprochen, daß das Werk aus der Armut und der Bedürftigkeit stamme, weil er sich nicht vor einem eigenen Werk zu schämen hatte; die Kommenden aber hielten es für Raub bei ihren Werken hinter sich zu sehen.

Wie eine jede große neue Zeit es nötig hat, daß ihr eine Periode der Lockerung und Revolutionierung vorhergehe, wo zunächst einmal alles in Frage gestellt wird, so ist Hamann, indem er das eudämonistische Weltbild des Rokoko zerstörte, auf die alten kreatürlichen Konflikte zurückgegangen; er hat, als ein anderer tieferer Rousseau, der Kultur der Oberfläche die Verwirrung und das Geheimnis des naturhaften Zustandes vorgezogen, aber er war weit entfernt darin etwas Endgültiges zu sehen. Und wenn er sich gerne den armen Sünder nannte, so tat er es nicht aus Behagen an seiner Bescheidenheit, sondern um desto brünstiger verehren zu können, was Meister und Wunder und göttliche Werke heißt.

Was aber Hamann für die neue Dichtung bedeute, ist im Vorhergehenden teils gesagt, teils vorbereitet. Es bedarf noch einer letzten Auseinanderlegung, um hier, an dem wichtigsten Punkte, die Einleitung zu der großen Entwicklung und die Gestalt des Propheten in die geforderte Wechselbeziehung zu bringen. Der Stil der Rokokodichtung war schon deshalb, weil in ihr alles auf Erreichbarkeit und Dasein und unbezweifelte Normen des Lebens ging, zu einer besonders ausgeprägten und alles durchdringenden Form gekommen. Der Dichter des Stiles blieb anonym; denn die künstlerische Form entsprang hier nicht dem Genius, sondern ergab sich gleichsam von selbst aus der Künstlichkeit einer gefällig geordneten gesellschaftlichen Atmosphäre. Dem Künstler kam sein Inhalt schon als Form und leben nur als Form entgegen, undurchsichtig eingehüllt in den stilmäßigen Habitus, und er hatte nur die bestimmten, vorgeschriebenen Griffe zu tun, um von der Tracht jeden Anschein von Zwang und Absicht und Mühe zu entfernen. Das eigentlich Individuelle der Dichtung war die besondere Stilstimmung; der Künstler selber, soweit hier überhaupt noch von einem Künstler zu reden ist, konnte aus dem ganz eigentümlichen Taktgefühl des Rokoko heraus nichts von

sich aus dazugeben, und die Dichtung blieb auf demselben zwischenmenschlichen Niveau, wie die fröhlichen Feste des Lebens.

Zwischen dieser Dichtung und Hamann ist von vornherein keine Beziehung möglich. Er steht da als das vollkommene Gegenbild. Er sprach auch kaum von ihr, denn sie war so wenig für ihn da, daß sie kaum einmal seinen Aerger erregte, während selbst Klopstock, Lessing und Kant der Gewalt dieser Atmosphäre, wenn auch nicht im Entscheidenden, so doch in Dingen des Details öfter unterliegen mußten. In diesen Dreien ist der Uebergang, in Hamann ist der Sprung, das radikal Neue, das Chaos des Anfangs. In ungeschiedener Einheit ruhen in ihm die Elemente der geistigen Bildung, aber nur die Elemente, und darum kam es bei ihm noch zu keiner Bildung, weil alles trotzig in dem einen, innerlichen Punkte beharrte. Er sagte selber, er überlasse es jedem die geballte Faust in eine flache Hand zu entfalten. Seine ästhetische Grundanschauung, untrennbar verbunden mit dem innigen Kern seines frommen Wesens ausgebreitet zu entwickeln, heißt aber nichts anders als das Prinzip der neuen Dichtung zu sagen. Hier ist die stärkste Bewährung seines prophetischen Genies.

Zu Beginn sagte ich, in Hamann hätte sich die Wendung im mythologischen Bewußtsein vollzogen und zwar so, daß zunächst einmal auf alle Kunst verzichtet wird. Dies ist nun näher zu begreifen. Für den gläubigen Menschen im hamannischen Sinne wird jede Welt, in die er hineingestellt ist, zur Bühne, auf der sich die Geschichte Gottes, der Prozeß seiner Entäußerung, vom Anfange an abspielt, ganz neu, wie am ersten Tage. Erfahrung und Offenbarung gelten ihm, wie Hamann gegen Jacobi einmal ausdrücklich sagte, einerlei. Aber es handelt sich um den Sinn, in dem Hamann hier die Offenbarung nimmt. Es ist schon gesagt, daß es nicht um die Erkenntnis Gottes geht, und darum kann es auch nicht um die Offenbarung Gottes gehen, sondern es ist einzig die Rede von der Offenbarung der göttlichen Kreatur, daß nämlich der Mensch sich als Geschaffenes fühle und daß auch die Dinge um ihn her erst in dieser Beziehung ihren Sinn bekämen. Die Welt der Vorläufigkeit hat dennoch einen endgültigen Wert, er ruht darin, daß ihre fließenden Inhalte hingelten auf das Höhere und einzig Feste, daß von diesem Festen, Unerkennbaren aus die armen Dinge des Lebens in dem reichen Kleid der Bedeutung erscheinen, daß endlich das ungeformte Material der Erfahrung dem Bewußtsein in einer Bildung entgegenkomme, die mythologisch ist, weil alles darin eine göttliche Sprache redet. Dieses Erlebnis ist, so allgemein christlich es klingt, Hamann ganz besonders eigentümlich. Denn es bedurfte der gewaltigen Sinnlichkeit seines

Glaubens, um dem eingeschränkt Symbolischen der Sakramente eine Mythologie der vieldeutigen Dinge an die Seite setzen zu können. (Mythologie wird hier nämlich in dem weiteren Sinne gebraucht, wo nicht eben die Gottheit selber da ist, sondern alles, was von Gottes Gnaden stammt, die Stellvertretung übernommen hat.) Wenn sich auch Hamann dessen nicht bewußt war, so ist er doch mit dieser Schrankenlosigkeit der religiös erlebbaren Möglichkeiten aus der Orthodoxie der Gemeinde herausgetreten und seine Leidenschaftlichkeit des Zeichen- und Gesichtesehens bedeutet etwas für sich Seiendes, Schöpferisches. Was also konnte ihm die Kunst noch heißen? Wozu bedurfte es für ihn noch einer Jenseitigkeit der reinen Form, da die Diesseitigkeit schon in überpersönlicher Bedeutung lebte? Hier hat Hamann den tiefen Ausweg gefunden, der plötzlich die jahrhundertalte Verkennung des Wesens der Kunst zertrümmerte und endlich ihre absolute Bedeutung wiederherstellte. Wenn ich sagte, daß bei ihm zunächst einmal von Kunst und Bildung abstrahiert wird, so muß es so verstanden werden, daß für ihn das Nachträgliche der Formen, das von aller Substanz Gelöste, schlechthin Danebenstehende des Artistischen, diese von der Renaissance herstammende prinzipielle Scheidung von Form und Inhalt, die sich wie Schein und Wahrheit gegenüberstanden, überhaupt nicht da war. Es muß begriffen sein: von Hamann reden, heißt vom Ungeschiedenen reden, vom noch nicht Entwickelten des Ursprungs. Er wußte nicht, was Form sei, weil er nicht wußte, was reiner Inhalt sein sollte, er wußte nur von dem Einen, Undurchdringlichen. So wie alles bei ihm auf das Uranfängliche ging, war ihm die Kunst nicht das Letzte, das Feinste und Durchgebildetste, sondern sie war ihm eben das Allererste, das Reinste und Ursprünglichste. Darum, weil er diese große Kunst nur erst erhoffen konnte, hielt er sich an die zerstückelte Poesie seines Erlebens. Es bleibt hier die Kunst nicht mehr Kunst in dem pointierten Sinne des Wortes, vielmehr das größte Bedürfnis des irdischen Menschen ein Bild und ein Zeichen und ein klares Wort zu haben, in dem alles enthalten ist. »Poesie ist die Muttersprache des menschlichen Geschlechtes.« Die Frage nach Jenseitigkeit und Diesseitigkeit wird müßig; denn es ist das mütterliche Prinzip, daß es nicht das abgeschieden Jenseitige sei, da es doch in der Liebe zu den diesseitigen Kindern lebt; und es ist auch nicht rein aufgehend zu denken im Diesseitigen, da es doch seine Garantie und sein Grund und sein Ewiges ist. Es wird auch nicht nach Wahrheit oder Schein der Kunst gefragt, sie ist beides zusammen und zugleich unendlich viel mehr, weil dies »zusammen« nicht ein von Menschen Verbundenes heißt, sondern das Ganze des gnädig Gegebenen ausdrückt. Das

Schöpferische des großen religiösen Menschen, der die Bedeutung in den Dingen hat, und das Genie des Dichters stammen aus derselben Kraft der Gnade; das hat Hamann niemals eingestanden, aber nur weil er selber schöpferisch war, konnte er das Prinzipielle der Kunst erkennen. Daß nur in der Kunst das Reich des wahrhaften Seins, der Sinnlichkeit des Geistes und der vollendeten Harmonie sei, dies hat Hamann der neuen Dichtung aufgegeben. Von dem Erfüller Goethe hat er schon mit unübertrefflichen Ausdrücken gesprochen: in der Natur hätten wir nichts als Turbatverse und disjecti membra poëtae, diese uns ins Geschick zu bringen sei des Poëten bescheiden Teil, und dann: das Reden des Dichters sei ein Uebersetzen, aus einer Engelsprache in eine Menschensprache. Man merke wohl auf dies Verhältnis, der Weg geht von oben nach unten, aber wenn auch die Wanderung immer nach dem Unteren, Runden und Begreiflichen strebt, so bleibt doch die Richtung des Weges, die anzeigt, woher man gekommen sei. Und der Künstler, der nur das Leben nachgebildet zu haben glaubt, hat, da er ein Künstler ist und das Ganze sagt, einen mythischen Akt erfüllt; denn das Ganze ist größer als seine Teile und von den Teilen aus nicht erkennbar; er hat das Unbegreifliche geleistet und eine neue, höhere, eigentliche Sphäre geschaffen, die der feste Mittler ist zwischen dem seraphischen Schweigen der Unendlichkeit und der irdischen Leidenschaft des formenlosen Taumels. Hamann ist der Erste, der diese höchste Bedeutung der Kunst redend ans Licht geführt hat.

Um das Ganze noch einmal zu übersehen: es ist über einen apokalyptischen Fragmentaristen gesprochen worden, über einen, der seiner innerlichen Natur nach im Unsagbaren des Gefühls stecken blieb; und es mag scheinen, als wenn die Worte, die ihn einfangen wollten, unmerklich die leise Wendung genommen hätten, als ob sie seiner doch ganz sicher wären. Die gleichgültigere Aeußerung mag immerhin an die Stelle des alles bedeutenden Menschen getreten sein; Hamann mahnte selber gleich Sokrates: Rede, daß ich dich sehe! In diesem bestimmten Falle kommt auch nichts darauf an, denn es ist das Wesen des Propheten, daß seine Gestalt dunkel bleibe, wenn auch diese Gestalt das Eigentliche ist; und es ist sein tragisches Schicksal, daß seine vollendete Leistung das erst Kommende wird, und daß er stumm abtreten muß, wenn das, was als Möglichkeit in ihm war, zur geahnten Wirklichkeit sich erhebt.

Notizen.

Alle lebendige Philosophiegeschichte trägt notwendig den Stempel geschichtsphilosophischer Einstellung. Je mehr der problemgeschichtliche Charakter gegenüber der Ungeheuerlichkeit eines bloßen Tatsachenresümees an Bedeutung gewinnt — und das ist seit Hegel ein nicht mehr fortzudenkender Bestandteil in der philosophiegeschichtlichen Forschung — umso stärker wird die Auswahl, Anordnung, Darstellung und Würdigung des Materials die schöpferische Hand eines »Bekennenden« verraten. Eine Philosophiegeschichte ist unhaltbar, wenn sie nicht in systematischer Absicht der gegenwärtigen Lage der Probleme dient. Die genetische Arbeit der historischen Analyse setzt eben schon den Willen und das Wissen um das Wesentliche, um das, worauf es ankommt, was allein den Titel Geschichte verdient, voraus. In diesem angedeuteten Sinne sind wir nicht reich an originellen fruchtbaren Arbeiten. Umso mehr bedeutet Simmels kleines Buch: »Die Hauptprobleme der Philosophie« [1]) einen im höchsten Grade anregenden und anreizenden Versuch, Problemgeschichte in philosophischer Absicht zu treiben. Dabei fällt uns, wie es bei der so außerordentlich entwickelten Eigenart Simmel'scher Ausdrucksfähigkeit nicht anders sein kann, ein Grundzug Simmelschen Philosophierens besonders ins Auge, so daß die Hauptprobleme abgesehen von der problemgeschichtlichen Bereicherung, die sie sehr vielen zu geben haben, als ein äußerst charakteristisches Bekenntnis der Denkungsart ihres Verfassers gelten können. In der Absicht, eine von den Darstellungen der Philosophie offen gelassene Lücke auszufüllen, unternimmt es Simmel, aus ihrer lebendig kontinuierlichen Werkstatt den Pulsschlag ihres Wesens aufzuspüren, um somit von dem inneren Schaffensprozeß her ihr Verständnis zu erleichtern. In vier Kapiteln, die je einem Spezialproblem gewidmet sind: dem Wesen der Philosophie, Sein und Werden, Subjekt und Objekt und den idealen Forderungen, entwirft Simmel jedesmal von neuem das gleiche philosophische Weltbild, in dessen Unverrückbarkeit der menschliche Geist hineingebannt ist, und dessen extremste Verwirklichungsformen Simmel in lebendiger Weise ausmalt. Mystik und Transzendentalismus, eleatisches und herakliteisches Denken, monistisches und dualistisches Weltgefühl, die sittliche Forderung an uns und das entgegengesetzte Verlangen der Seele an die Welt erscheinen in ihrer Gegensätzlichkeit

1) Sammlung Göschen, Bd. 500. 1911. (0.80 M.)

als eine letzte große Zusammengehörigkeit, bedingt durch die universale Einzigkeit des e i n e n Lebens, das den Gesamtsinn der einzelnen Existenz wie der Menschheit ausmacht, und unter dessen Bogen sich die Vielgestaltigkeit aller denkbaren Wirklichkeitsauffassungen versöhnt.

Es will mir so scheinen, daß es Simmel in den Hauptproblemen gelungen ist, hinter dem erkenntnistheoretischen Relativismus, in den seine wissenschafts-theoretischen Grundlegungen so oft mit einer gewissen Selbstgefälligkeit ausmünden [1]), eine definitive Weltanschauung zu verraten, die ihn hoch über allen Pragmatismus hinaushebt. Damit wird Simmel allen denen eine Freude bereiten, denen die doch hin und wieder von ihm gepflogene Methode, auf die »Chance des Gelingens oder Nichtgelingens« Ziel und Aufgabe der Erkenntnis einzuschränken, eine zu große Aehnlichkeit mit psychologistischen Theorien besitzt. An solchen Spuren fehlt es auch in den Hauptproblemen nicht, und es gilt — gerade um des philosophischen Reinertrages willen, den uns Simmel zu bieten hat, sie zu bekämpfen. Es ist nicht wahr und widerspricht dem Begriff der Wahrheit, dem das Erkennen zustrebt, wenn wir zu seiner wissenschaftlichen Legitimierung uns darauf besinnen, wie wir »eingerichtet« sind; wenn wir uns beispielsweise »vielleicht auf die Tatsache der Zweigeschlechtlichkeit berufen«, um den Dualismus als Grundschema unserer geistigen Ordnung zu begreifen und daraus die Produktion unseres Erkennens abzuleiten.

Hier liegen die Schwierigkeiten, die problematischen Verwicklungen des kleinen Werkes; hier sind aber auch die Richtlinien zu einer Lösung vorgezeichnet, die über den Rahmen der »Hauptprobleme« hinaus eine willkommene Verdeutlichung der Simmelschen Position bedeuten. Auf der einen Seite nimmt Simmel das gute Recht für sich in Anspruch, Geschichte der Philosophie im Sinne eines die Bedingungen ihrer Produktion nachfühlenden Verständnisses zu vermitteln, auf der andern Seite versagen seine erkenntnistheoretischen Ableitungen, da jedes Philosophieren sich so lange mißversteht, als es Grund und Antrieb zu seiner Aktivität nicht jenseits psychologischer Nötigungen und seelischer Reaktionen zu erblicken vermag. So entsteht die Frage: ist das Recht des »deutenden« Psychologen überhaupt mit den echten Zielen der Philosophie zu versöhnen? Hierauf gibt die Simmel'sche Schrift im ganzen betrachtet eine bejahende Antwort, nicht eine definitive, denn seine Lösung gleicht einer Auflösung; sie wird in der Personalität und Inhaltlichkeit des Lebensbegriffs gefunden, der so oft als Brücke zwischen philosophischem und künstlerischem Begreifen der Wirklichkeit gedient hat. Höher als irgendwelche ungewisse Transzendenz des Erkennens ist für die erkennende Wertbeurteilung die Aktivität der schöpferischen Persönlichkeit einzuschätzen. Weil sie allein befähigt ist, unser Wert-erleben in lebendigem Kontakt mit dem Absoluten zu erhalten und uns dadurch vor dogmatischer Erstarrung zu bewahren, hat sie auch als autonome Instanz über »wahr

1) Vergl. die religionsphilos. Skizze: die Religion in Bubers Sammlung sozialpsychol. Monographien und Troeltsch's Kritik i. d. deutsch. Literaturzeitung vom 6. 4. 07.

und falsch« zu gelten. In dieser Synthese von Erleben und Erkennen, wie sie die kleine Schrift allenthalben zum Ausdruck bringt, ist ein Goethischer Einschlag am Werke; und es ist wohl nicht zufällig, daß die nächstfolgende Veröffentlichung des Autors ein Goethebuch geworden ist[1]). Diese Weltanschauung gibt denn auch dem nur scheinbaren Relativismus ein anderes Aussehen. Denn letzten Endes ist es doch nicht der Philosoph sondern der Künstler — oder doch Sache eines in Analogie zum Künstlerischen gedachten Philosophierens, das die philosophischen Systeme in ihrer Starrheit und Unversöhnlichkeit zwingt, dem forschenden Blicke die Bewegtheit und Weite des Weltfühlens zu erschließen, dem in mystischer Ungeschiedenheit alles Lebendige entflossen ist, das Wahre und auch das Falsche. Freilich, auf dieser Stufe des Gedanken-erlebens sinkt die Berufung auf eine bestimmte, definitive Art ihrer Erkenntnis zu einer bloßen Schulfrage herab. Von hieraus gesehen, von der Werkstatt des werdenden Gedankens aus, ist das Philosophieren noch von jener bohrenden Alternative der Erkenntnistheorie befreit; vielmehr handelt es sich ganz in dem Sinne, in dem Goethe von dem »Richtigen« spricht, das allein das Individuum konstituiert, auch bei Simmel in den aesthetisch angeschauten Typen des Erkennens »um einen so hoch gehobenen, so weit umfangenden Begriff des Wahren, sozusagen um dessen so absoluten Sinn, daß er das Wahre und das Falsche im Sinne ihres relativen Gegensatzes gleichmäßig einschließt«. (S. Goethebuch p. 24.) Ernst Pariser.

1) Goethe von Georg Simmel, Klinkhardt & Biermann 1913.

Wer sich heute über logische Probleme orientieren will, sieht sich einer verwirrenden Menge von Ansichten und Werken gegenübergestellt. Weder existiert eine wissenschaftliche Einhelligkeit über die Fragen noch über die Antworten. Wenn man eine mathematisierende Logik vergleicht mit einer erkenntnistheoretischen, so muß man glauben zwei gänzlich verschiedene Wissenschaften vor sich zu haben. Daher ist eine Darstellung der Prinzipien der Logik wie sie W. Windelband in der von A. Ruge herausgegebenen Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (Tübingen, J. C. B. Mohr 1912) verfaßt hat, schon um des großen Gesichtskreises willen, den sie umfaßt, von hervorragender Bedeutung. Sie betrachtet nicht von irgend einem Eckchen her, unter Bevorzugung besonderer wissenschaftlicher Methoden oder Erkenntnisziele die Welt der logischen Probleme, sondern sie überblickt den gesamten Umfang der Wissenschaften, ja der Philosophie selbst; darin liegt ihre große Stärke und ihre Ueberlegenheit gegenüber so vielen tastenden Versuchen, von dem Interessengebiet dieser oder jener Wissenschaft aus eine Logik zu schreiben. »Es gibt logische Prinzipien der Psychologie, aber keine psychologischen Prinzipien der Logik.« »Es gibt logische Prinzipien der Grammatik, aber keine grammatischen Prinzipien der Logik.« »Es gibt logische Prinzipien der Mathematik, aber keine mathematischen Prinzipien der Logik« — das sind die Kernsätze, auf denen Windelband seine Ansichten aufbaut. Auf dem gedrängten Raum von wenigen Bogen erhalten wir einen Ueberblick über alle wichtigen Probleme nicht nur der formalen, sondern auch

der transzendentalen Logik, nicht nur der Methodologie, sondern auch der Ontologie und Metaphysik — denn seit Kant sind diese beiden Wissenschaften aufgegangen in die Logik, die nach Windelband die gesamte theoretische Philosophie umfaßt.

Der Grund und Boden, in dem die Darstellung wurzelt, ist daher der Kantische, wenn man auch eine Fortbildung des Kritizismus in ihr nach manchen Richtungen hin nicht verkennen wird. So verwirft Windelband die metaphysische Deduktion der Kategorien aus der traditionell gefaßten formalen Logik. Er unterscheidet reflexive und konstitutive Kategorien, die ersteren gelten, die letzteren sind, die ersteren sehen von allen zeit-räumlichen Inhalten ab, die letzteren beziehen sich auf diese Inhalte, sie entstehen dadurch, daß die rein formalen Kategorien wie Gleichheit, Verschiedenheit, syllogistische Abhängigkeit usw. reale Bedeutung gewinnen und sich in Identität, Veränderung, Gesetzmäßigkeit usw. verwandeln.

In dem erkenntnistheoretischen Teile deckt Windelband in feinsinniger Weise den Antinomismus auf, der zwischen Form und Inhalt des Seienden besteht. Keine inhaltliche Erfüllung genügt den Ansprüchen der Form. Das führt zur logischen Forderung absoluter Gegenstände, für die aber unser Erkennen keine Anschauung besitzt.

Das metaphysische Problem des Verhältnisses von Sein und Denken löst sich erkenntnistheoretisch durch die Einsicht in die Partialität aller menschlichen Wissenschaft. Das metaphysische, unerkennbare Sein ist nicht ein Ding an sich hinter der Erscheinung, sondern die Totalität aller Erkenntniswelten, die wir im Bilde des einheitlich lebendigen Ganzen uns vorstellen, aber nicht im Begriffe erfassen können. K.

Die Philosophie der Gegenwart: Eine internationale Jahresübersicht. Herausgegeben von Arnold Ruge. Heidelberg. Weißsche Buchhandlung.

Der erste Band der Philosophie der Gegenwart, die durch das Großh. Badische Ministerium und eine Anzahl philosophischer Gesellschaften des In- und Auslandes finanziell unterstützt wird, umfaßt die philosophische Literatur der Jahre 1908 und 1909 und erschien im Jahre 1910; der zweite Band ist im Jahre 1912 herausgegeben und bringt die Literatur des Jahres 1910. Die Jahresschrift sollte ein Inventarium schaffen für die Gesamtheit der philosophischen Leistung des In- und Auslandes. Die experimentelle Psychologie, für die seit Jahren eine gute Bibliographie besteht, hat mit vollem Recht in dieser philosophischen Bibliographie keine Aufnahme gefunden. Die Zusammenstellung erstreckt sich im ersten Doppelband auf die Literatur von Deutschland, England-Amerika, Frankreich, Holland, Italien, Rußland und Spanien. Hinzutrat im zweiten Bande die spanische Literatur in spanischer Sprache, sowie die ungarische und tschechische Literatur mit Selbstanzeigen in deutscher Sprache. Die russische Literatur soll noch vervollständigt werden.

Die sachlichen Schwierigkeiten des verdienstvollen Werkes lagen vor allem darin, eine Auswahl der Literatur in dem Sinne zu treffen, daß nur diejenigen Werke Aufnahme fanden, die ihrer eigentümlichen Methode nach zur Philosophie und der Exaktheit und Strenge ihrer Methode

nach zur wissenschaftlichen Philosophie gehören, wobei dem Begriff der Philosophie auch diejenige Weite gewahrt bleiben mußte, die eine Vernachlässigung der durch Sekten und Schulen geschlossenen Schranken, sowie eine Berücksichtigung der wertvollen Leistungen der katholischen Philosophie ermöglichte. Wir begrüßen den internationalen Charakter des Unternehmens und die zur Orientierung recht zweckmäßige Einrichtung der Selbstanzeigen.

Im allgemeinen hat die Philosophie der Gegenwart bisher das gehalten, was sie versprochen hat. Die ganze Organisation und technische Einrichtung der Bände ist vor allem mit Rücksicht auf die Neuheit eines so weit reichenden Unternehmens vortrefflich. Wir wünschen der Philosophie der Gegenwart Teilnahme und kräftige Förderung. R. M.

Die am Schluß des Heftes abgedruckte von 106 Dozenten der Philosophie unterschriebene Erklärung gegen die Besetzung philosophischer Lehrstühle mit Vertretern der experimentellen Psychologie wurde uns zur Veröffentlichung übergeben. Wir möchten dabei an die weise Voraussicht erinnern, mit der Kant im Geiste den Zeitpunkt vorwegnahm, da die Psychologie so reich geworden wäre, daß sie allein ein Studium ausmachen würde und dann ihre eigene Behausung beziehen könne. In der Kritik der reinen Vernunft sagt er über das Verhältnis von Psychologie und Philosophie Folgendes:

»Wo bleibt denn die empirische Psychologie, welche von jeher ihren Platz in der Metaphysik behauptet hat, und von welcher man in unseren Zeiten so große Dinge zur Aufklärung derselben erwartet hat, nachdem man die Hoffnung aufgab etwas Taugliches a priori auszurichten? Ich antworte: sie kommt dahin, wo die eigentliche (empirische) Naturlehre hingestellt werden muß, nämlich auf die Seite der angewandten Philosophie, zu welcher die reine Philosophie die Prinzipien a priori enthält, die also mit jener zwar verbunden, aber nicht vermischt werden muß. Also muß empirische Psychologie aus der Metaphysik gänzlich verbannet sein und ist schon durch die Idee derselben gänzlich ausgeschlossen. Gleichwohl wird man ihr nach dem Schulgebrauch doch noch immer (obzwar nur als Episode) ein Plätzchen darin verstatten müssen, und zwar aus ökonomischen Bewegursachen, weil sie noch nicht so reich ist, daß sie allein ein Studium ausmachen, und doch zu wichtig, als daß man sie ganz ausstoßen oder anderwärts anheften sollte, wo sie noch weniger Verwandtschaft als in der Metaphysik antreffen dürfte. Es ist also bloß ein solange aufgenommener Fremdling, dem man auf einige Zeit einen Aufenthalt vergönnt, bis er in einer ausführlichen Anthropologie (dem Pendant zu der empirischen Naturlehre) seine eigene Behausung wird beziehen können.«

Erklärung.

Die unterzeichneten Dozenten der Philosophie an den Hochschulen Deutschlands, Oesterreichs und der Schweiz sehen sich zu einer Erklärung veranlaßt, die sich gegen die Besetzung philosophischer Lehrstühle mit Vertretern der experimentellen Psychologie wendet.

Das Arbeitsgebiet der experimentellen Psychologie hat sich mit dem höchst erfreulichen Aufschwung dieser Wissenschaft so erweitert, daß sie längst als eine selbständige Disziplin anerkannt wird, deren Betrieb die volle Kraft eines Gelehrten erfordert. Trotzdem sind nicht eigene Lehrstühle für sie geschaffen, sondern man hat wiederholt Professuren der Philosophie mit Männern besetzt, deren Tätigkeit zum größten Teil oder ausschließlich der experimentellen Erforschung des Seelenlebens gewidmet ist. Das wird zwar verständlich, wenn man auf die Anfänge dieser Wissenschaft zurückblickt, und es war früher wohl auch nicht zu vermeiden, daß beide Disziplinen von einem Gelehrten zugleich vertreten wurden. Mit der fortschreitenden Entwicklung der experimentellen Psychologie ergeben sich jedoch daraus Uebelstände für alle Beteiligten. Vor Allem wird der Philosophie, für welche die Teilnahme der akademischen Jugend beständig wächst, durch Entziehung von ihr allein gewidmeten Lehrstühlen eine empfindliche Schädigung zugefügt. Das ist um so bedenklicher, als das philosophische Arbeitsgebiet sich andauernd vergrößert, und als man gerade in unsern philosophisch bewegten Zeiten den Studenten keine Gelegenheit nehmen darf, sich bei ihren akademischen Lehrern auch über die allgemeinen Fragen der Weltanschauung und Lebensauffassung wissenschaftlich zu orientieren.

Nach diesem Allen halten es die Unterzeichneten für ihre Pflicht, die philosophischen Fakultäten sowie die Unterrichtsverwaltungen auf die hieraus erwachsenden Nachteile für das Studium der Philosophie und Psychologie hinzuweisen. Es muß im gemeinsamen Interesse der beiden Wissenschaften sorgfältig darauf Bedacht genommen werden, daß der Philosophie ihre Stellung im Leben der Hochschulen gewahrt bleibt. Daher sollte die experimentelle Psychologie in Zukunft nur durch die Errichtung eigener Lehrstühle gepflegt werden, und überall, wo die alten philosophischen Professuren durch Vertreter der experimentellen Psychologie besetzt sind, ist für die Schaffung von neuen philosophischen Lehrstühlen zu sorgen.

Prof. v. Aster (München) — Dr. Baensch (Straßburg i. E.) — Prof. Barth (Leipzig) — Prof. Bauch (Jena) — Dr. Bergmann

(Leipzig) — Dr. Braun (Münster) — Prof. v. Brockdorff (Kiel) — Dr. Brunstäd (Erlangen) — Dr. Brunswig (München) — Dr. v. Bubnoff (Heidelberg) — Dr. Cassirer (Berlin) — Prof. Cohen (Marburg) — Prof. J. Cohn (Freiburg i. B.) — Prof. Cornelius (Frankfurt a. M.) — Prof. Deussen (Kiel) — Prof. Dinger (Jena) — Prof. Drews (Karlsruhe) — Prof. Driesch (Heidelberg) — Dr. Eleutheropulos (Zürich) — Prof. Erhardt (Rostock) — Dr. Ehrenberg (Heidelberg) — Prof. Eucken (Jena) — Dr. Ewald (Wien) — Prof. Falckenberg (Erlangen) — Dr. A. Fischer (München) — Dr. Focke (Posen) — Prof. Freytag (Zürich) — Dr. Frischeisen-Köhler (Berlin) — Dr. Geiger (München) — Prof. Geyser (Münster) — Prof. Goedeckemeyer (Königsberg) — Prof. Goldstein (Darmstadt) — Dr. Gomperz (Wien) — Dr. Görland (Hamburg) — Dr. Groethuysen (Berlin) — Prof. Güttler (München) — Dr. Guttmann (Breslau) — Dr. Häberlin (Basel) — Dr. Hammacher (Bonn) — Dr. Hartmann (Marburg) — Prof. Heman (Basel) — Dr. Henning (Braunschweig) — Prof. Hensel (Erlangen) — Dr. Heyfelder (Tübingen) — Prof. Hönigswald (Breslau) — Prof. Husserl (Göttingen) — Dr. Jacoby (Greifswald) — Prof. Jerusalem (Wien) — Prof. Jodl (Wien) — Prof. Joël (Basel) — Dr. Kabitz (Breslau) — Prof. Kinkel (Gießen) — Dr. Klemm (Leipzig) — Dr. Köster (München) — Dr. Kroner (Freiburg i. B.) — Dr. Kuntze (Berlin) — Prof. Lask (Heidelberg) — Prof. Lasson (Berlin) — Prof. Lehmann (Posen) — Prof. Leser (Erlangen) — Dr. Lessing (Hannover) — Dr. Linke (Jena) — Prof. G. F. Lipps (Zürich) — Prof. Medicus (Zürich) — Dr. Mehlis (Freiburg i. B.) — Dr. Menzel (Kiel) — Prof. Menzer (Halle) — Prof. Messer (Gießen) — Dr. Metzger (Leipzig) — Dr. Meyer (München) — Prof. Misch (Marburg) — Prof. Natorp (Marburg) — Dr. Nelson (Göttingen) — Dr. Nohl (Jena) — Prof. Pfänder (München) — Prof. v. d. Pfordten (Straßburg i. E.) — Prof. Rehmke (Greifswald) — Dr. Reinach (Göttingen) — Dr. Reininger (Wien) — Prof. Rickert (Freiburg i. B.) — Prof. Riehl (Berlin) — Prof. Ritter (Tübingen) — Dr. Ruge (Heidelberg) — Dr. Schlick (Rostock) — Prof. Schmekel (Greifswald) — Prof. F. A. Schmid (Heidelberg) — Prof. H. Schneider (Leipzig) — Dr. Schrempf (Stuttgart) — Prof. Schwarz (Greifswald) — Dr. Seidel (Zürich) — Dr. Siegel (Wien) — Prof. Simmel (Berlin) — Prof. Spitta (Tübingen) — Prof. Spitzer (Graz) — Prof. Spranger (Leipzig) — Prof. Tönnies (Kiel) — Prof. Uphues (Halle) — Dr. Utitz (Rostock) — Prof. Vaihinger (Halle) — Dr. Verweyen (Bonn) — Prof. Wahle (Czernowitz) — Prof. Wallaschek (Wien) — Dr. Weidenbach (Gießen) — Prof. Wentscher (Bonn) — Prof. Wernicke (Braunschweig) — Prof. Willmann (Prag) — Prof. Windelband (Heidelberg).

Das individuelle Gesetz.

Ein Versuch über das Prinzip der Ethik.

Von

Georg Simmel (Berlin).

Die Kantische Deutung des sittlichen Phänomens ruht darauf, daß für ihn der Begriff des Gesetzes und der der Allgemeinheit in einer selbstverständlichen, logisch notwendigen Verbundenheit stehn. Ein Gesetz soll für das jeweilige konkrete Individuum ja gerade erst gelten, dieses ja gerade erst bestimmen, kann also nicht seinerseits von diesem her erst bestimmt werden, sondern muß ihm gerade als das Nichtindividuelle, das Allgemeingültige, gegenübertreten. Die innere Struktur dieses Gedankentypus ist etwa die folgende.

Zugrunde liegt ihm der individuelle Charakter aller seelischen Wirklichkeit, die der konkrete Träger der Praxis ist. Wie jedes Stück der Materie seinem Sein nach schlechthin einzig ist (denn der Raum, den es mit Existenz erfüllt, ist nur dieses eine Mal da, und nur seine Form kann allgemein, d. h. mit anderen geteilt sein), so kann auch jede seelische Existenz als solche nur einmal da sein, obgleich ihre Bestimmungen sich an anderen Existenzen wiederholen mögen; daß die Totalität der Welt, ihrem Begriffe nach, nur einmal existiert, wiederholt sich unvermeidlich an jedem ihrer Stücke. Die — mehr oder weniger deutliche — Einsicht, daß alles Wirkliche in diesem Sinne individuell ist, verführt zu der Umkehrung: alles Individuelle ist nur wirklich; d. h. das Nichtwirkliche, das Geforderte, das Ideale kann nichts Individuelles, muß also ein Allgemeines sein. Dies könnte wahr sein, wenngleich jene Umkehrung, logisch ersichtlich nicht bündig, es nicht beweist. Das Motiv: »Man gebietet niemals jemandem das, was er schon unausbleiblich von selbst will«, bezieht sich bei Kant zwar unmittelbar nur auf das Streben nach Glück, begründet tatsächlich aber seine ganze Ethik. Die gegebene Wirklichkeit, nicht nur als formale Tatsache der Existenz, sondern auch als qualitativer

Inhalt, kann nicht zugleich das »Gebotene« sein, weil dies nicht nur eine sinnlose Verdopplung wäre, ähnlich der, die Aristoteles den Platonischen Ideen vorwirft, sondern auch eine sinnwidrige Ineinssetzung des Wirklichen und des Idealen, das doch erst wirklich werden soll. Ist alles Wirkliche individuell, so muß das Ideale allgemein sein, ist alles Individuelle nur wirklich, so kann es nicht zugleich überwirklich, die ideale Forderung eines Gesetzes sein.

Die Beziehung zwischen dem Gesetz und der Allgemeinheit verwirklicht sich noch von der anderen Seite her, hier freilich zunächst in einem theoretischen und für die ethische Beziehung nur symbolischen Sinne. Der Inhalt des Allgemeinbegriffs, der ein konkretes Ding bezeichnet, schließt nur gewisse Teile, Aspekte, Bestimmtheiten des Dinges ein, sehr viele andere aber, die ganze individuelle Konfiguration, all das an dem Ding, was entweder unter andere Begriffe gehört oder überhaupt nicht begrifflich ausdrückbar ist, läßt der Begriff gänzlich außerhalb seines Inhalts. Nun aber ist das Eigentümliche, daß dieser Begriff dennoch für die Totalität des Dinges gilt, für dessen Einheit, einschließlich aller, von dem Begriff nicht mitgetroffenen Bestimmtheiten. Dies ist nur so zu denken, daß der Begriff gleichsam ein Gerippe, ein ideelles Schema ist, an das jene individuellen Teile oder Qualifizierungen anwachsen, eine innere Form, die alle im Umfang des Dinges gelegenen Elemente zusammenhält. Der Begriff ist nicht nur das logische Minimum des Dinges, diejenigen Merkmale enthaltend, die das Ding mindestens zeigen muß, um auf eine bestimmte Bedeutung festgelegt zu werden; sondern er hat jenen funktionellen Sinn, auch allen übrigen, oder richtiger: den gesamten realen Elementen des Wesens eine Form aufzuerlegen — eine Form, durch die sehr mannigfaltige Daseinsstücke zirkulieren können. Die Ganzen (die individuellen Dinge, die unter je einem Begriffe stehen) mögen deshalb als solche höchst verschieden aussehen, aber sie stehen nun alle unter einer bestimmten Notwendigkeit von Zusammengehören und Anordnung, von Begrenzung und Entwicklung. Es mag also jedes der konkreten, einzelnen Elemente für sich dynamisch oder äußerlich irgendwie bestimmt oder bewegt sein: indem sie ein Ding, das einem bestimmten Begriff zugehört, bilden, ist ihnen durch eben diesen ein Gesetz auferlegt, das die gemeinsame Form beliebig vieler, durch jene Individualität ihrer Bestandstücke verschiedene Totalitäten bildender Dinge ausspricht. Und mit Rücksicht auf den Inhalt angesehen: nur jene Teile oder Bestimmtheiten des Dinges, die sein logisches Minimum ausmachen, d. h. die Merkmale seines Allgemeinbegriffes bilden, haben eine unmittelbare, eine Seinsbeziehung zu dem Begriff; zu allen andern hat dieser Begriff keine konstitutive,

sondern nur eine normative Beziehung, hinsichtlich ihrer, und deshalb auch hinsichtlich der Totalität der Elemente, ist das Ding nicht wie der Begriff, sondern jene haben sich nur der ideellen Form, die er angibt (bzw. einer der vielen Formen, denen, als Begriffen, ein Ding unterstehen kann), zu fügen, wenn sie überhaupt »ein Ding« bilden sollen. Der Begriff ist also ein allgemeiner, indem er das Formgesetz oder das Dingbildungsgesetz ist, das jede einzelne seiner, im übrigen beliebig differenzierten Verwirklichungen durchwaltet. — Vielleicht unterbaut das Gefühl für einen ganz generellen Zusammenhang zwischen dem Allgemeinheitsbegriff und dem Gesetzesbegriff gewisse ethische Typen, die das schwere Problem: wie es denn überhaupt zu einem Sollen käme — durch die Relation zwischen individuellen und Allgemeinheitsfaktoren lösen wollen. Erklärt man das Sollen nicht für eine primäre Kategorie, dem Sein koordiniert, hält man das letztere vielmehr für den letzten und einzigen Wurzelboden auch aller idealen Gestaltungen, so kann man vielleicht das Sollen als solches, seiner Form nach, zum Erfolge oder richtiger: zum Ausdruck gewisser Seinsverhältnisse, empirischer oder metaphysischer Art, machen. So steht etwa über dem Dunkeln und Unzulänglichen der empirischen Einzelheiten das Reich der Ideen, der metaphysischen Realisiertheiten des Begrifflich-Allgemeinen, die das eigentliche Sein enthalten und ausströmen; und dies reale Verhältnis bedeutete unmittelbar ein Sollen, eine Forderung an das individuelle Leben, die allgemeine Idee in sich zum Ausdruck zu bringen. Oder: es besteht eine göttliche Macht, die das umfassende Allgemeine über allem Einzelnen ist, sei es als ens perfectissimum oder substantia, als Schöpfungsprinzip oder coincidentia oppositorum. Indem diese Ort und Quell aller Werte ist, der Mensch aber die Fähigkeit besitzt, sich ihr zu nähern oder von ihr abzufallen, folgen aus diesem metaphysischen Grundverhältnis nicht nur bestimmte Gebote, sondern mit ihm ist sozusagen formal ausgesprochen, daß das Individuum sich gegenüber dem schlechthin Allgemeinen überhaupt in der Lage des Sollens befindet. Oder: der Einzelne ist von einer Gesellschaft umgeben, in deren Einheit alles Individuelle paralysiert ist, während ihr Leben doch jedes Individuum durchströmt und ihm nur die Selbständigkeit eines für sich beweglichen organischen Gliedes gegenüber dem einheitlichen Ganzen des Körpers läßt. Damit ist nicht nur diese und jene einzelne Pflicht gegeben, sondern Sollen ist nur der Name für den praktischen Aspekt, den dies Verhältnis für das Individuum besitzt. Allenthalben also, wo eine konkrete Einheit das Allgemeine zu einem konkreten Individuum ist, wo dieses von jener überragt, umschlossen, genährt ist und dabei doch noch einen spezifischen Charakter, eine Fähigkeit zur Spontaneität und einem

relativen Ganz-Sein besitzt — da drückt das Sollen gleichsam die Spannung zwischen diesen beiden Seinsfaktoren aus; ob dies oder jenes gesollt wird, ist damit noch nicht festgelegt, sondern nur die Beschaffenheit und Lage eines Wesens, das unter der Doppelbedingung steht: ein Individuum zu sein und zugleich einem Allgemeinen zu unterstehen; einer solchen individuellen Existenz ist es immanent, daß ein Gesetz (welchen Inhaltes auch immer) für sie besteht.

Mit alledem scheint ein innerer Zusammenhang zwischen der Allgemeinheit als solcher und dem Sollensgesetze zu existieren, den Kant zu jener logischen Notwendigkeit gesteigert hat: daß das Individuelle als ein bloß Wirkliches in der idealen Forderung keinen Platz findet und diese deshalb nur die Form eines allgemeinen Gesetzes haben könne. Allein diese Ordnung der Begriffe wird ganz fraglich, sobald man sich klar macht, daß der Gegensatz des Wirklichen und Geforderten, so radikal er auch ist, dennoch, als Gegensatz, immer nur gewisse Seiten des ganzen wirklichen und des ganzen idealen Menschen ergreift; die Totalität des einen und die des andern können sehr wohl gemeinsame Elemente enthalten. Andernfalls müßte man schließen: der wirkliche Mensch atmet, also dürfe sein Gegensatz, der ideale Mensch, nicht atmen. Nicht also die allgemeine Tatsache jenes Gegensatzes, sondern immer erst eine besondere Untersuchung hat zu entscheiden, welche Bestimmung des wirklichen Menschen der idealen Forderung zu weichen hat und welche durch diese Forderung nicht alteriert wird. Von vornherein wenigstens wäre es also nicht ausgeschlossen, daß die Individualität zu denjenigen Bestimmungen des Menschen gehörte, die seiner Wirklichkeit und seiner Idealität, unbeschadet alles sonstigen prinzipiellen Gegensatzes dieser beiden, gemeinsam sein dürfen. Für Kant scheidet diese Möglichkeit aus, weil für das Gesetz die Allgemeinheit nicht nur als Gegensatz zu der Individualität des Wirklichen gefordert wird, sondern als die logische Qualität jenes. Seinem Begriffe nach müsse jedes Gesetz als solches unbedingt allgemeine Geltung haben, es könne sich niemals nur auf ein Subjekt oder eine Situation beziehen, die an eine bestimmte, andere ausschließende Stelle des qualitativen, gattungshaften, zeitlich-räumlichen Kosmos gebunden sei. Die Individualität, nicht nur als Unterschiedenheit, sondern überhaupt als für sich seiende, in sich zentrierende Existenz ist hier ebenso ausgeschaltet, wie an dem Träger der Erkenntnis. Das Gesetz ist deshalb ein seinem Begriffe nach allgemeines, weil sich alles ethische Geboten- oder Verbotensein aus den einzelnen, in einer losgelösten Logizität für sich bestehenden Inhalten ergeben soll.

Dennoch scheint mir mit dieser Allgemeinheit des Gesetzes,

dieser prinzipiellen Abweisung seiner ausschließlichen Geltung für ein Individuum und aus diesem heraus — gerade die Allgemeinheit des Gesetzes nicht genügend gewahrt. Denn, so paradox es klingt, auch Allgemeinheit ist etwas Singuläres, insoweit ihr noch die Individualität gegenübergestellt ist. Wenn überhaupt die Möglichkeit eines individuellen Gesetzes besteht, ist die Behauptung des allein gültigen allgemeinen nichts Allübergreifendes, sondern eine parteimäßige Vergewaltigung. Der Gesetzesbegriff aber sollte diesen relativistischen Gegensatz überwinden und das absolut Allgemeine sein, das sowohl an dem einen wie dem anderen Pole wohnen kann. Seine Fesselung an die antiindividualistische Allgemeinheit zeigt, daß es die völlige Idealität, die Gelöstheit von jeder noch in Gegensätzen stehenden Einzelheit noch nicht gewonnen hat.

Man könnte nun freilich versuchen, die Adäquatheit des allgemeinen Gesetzes zu der individuellen Tat dadurch herzustellen, daß man für die ganze Fülle ihrer Teilinhalte, für all ihre Bestimmtheiten aus ihrem individuellen Lebenszusammenhange heraus — je ein allgemeines Gesetz aufsucht; aus dem Zusammenwirken oder der Ausgleichung all dieser Gesetze ergäbe sich dann die jeweilige definitive Normierung. Gerade von der Formel des kategorischen Imperativs aus wäre eine solche Umfassung, die kein Element der Tat außer sich ließe, wohl denkbar. Dies wäre eine genaue Analogie zu der theoretischen Wissenschaft, die das tatsächliche Verhalten eines Objekts als die Summierung oder die Resultante der Wirkungen aller der Gesetze gewinnt, die für jede einzelne seiner Bestimmungen gelten. Nun hat man darauf hingewiesen, daß eine allseitig vollständige Determination auch des einfachsten realen Objekts auf diese Weise gar nicht möglich sei; denn ein jedes solches enthalte eine solche Unabsehlichkeit von Eigenschaften und Beziehungen, daß keine von uns aufstellbare Reihe von Begriffen und also von Gesetzen sie erschöpfen könne; wir müßten uns mit einseitigen, partikularen, Unzähliges weglassenden Bestimmungen der Dinge begnügen. Zunächst gilt schon dies auch gegenüber dem Versuch, die sittliche Forderung an einen Moment des Lebens aus den allgemeinen Gesetzen zusammenzusetzen, die für jeden einzelnen seiner Faktoren gelten. Denn auch in der relativ unkompliziertesten Lebenssituation sind dieser Faktoren so unermeßlich viele, daß es ganz aussichtslos ist, sie nebeneinander ordnen und jeden einzelnen einer allgemeinen Norm seiner Gestaltung unterstellen zu wollen. Dabei aber scheint mir jener erkenntniskritische Gedanke noch nicht weit genug zu gehen. Das Quantum der Bestimmungen einer Realität mag tatsächlich ausreichen, den Versuch einer begrifflich-gesetzlichen Festlegung ihrer restlosen Ganz-

heit zu vereiteln; prinzipiell könnte immerhin der Anzahl dieser Ganzheitsfaktoren eine ebensolche von Begriffen und Gesetzen entsprechen. Vielmehr, zwischen der Art der Wirklichkeit und der unserer Begriffe besteht eine Diskrepanz, infolge deren diese sozusagen jene nie einholen können. Die Bestimmungen eines realen Dinges haben untereinander eine Kontinuität, eine fließende Allmählichkeit des Ineinander-Uebergehens, die sie für unsere festumschriebenen Begriffe und deren Erweiterung zu Naturgesetzen ganz ungreifbar macht. Das künstliche Verfahren, das dennoch die Brucke zwischen beiden bildet, ist nicht nur ein Weglassen dem Maße nach, sondern ein Verändern der Art und Form nach. Wir müssen (auf ein hier nicht untersuchtes Recht hin) das Gleiten und die ununterbrochenen Korrelativitäten in und zwischen den Dingen zu scharf geschiedenen Pluralitäten gerinnen lassen, das Kontinuierliche diskontinuierlich machen, den unendlichen Fluß der Beziehungen zum Nächsten bis zum Fernsten allenthalben stauen, wenn wir das Wirkliche mit Begriffen meistern wollen. Und ersichtlich treibt diese Transposition ihre Faktoren am weitesten auseinander, wenn es sich um die Verbegrifflichung und Gesetzeserkenntnis des Lebendigen handelt. Denn indem dieses als ein Subjekt vorgestellt wird, das unter den mit ihm vorgehenden Veränderungen irgendwie beharrt, bekommen diese Veränderungen eine ganz besonders vollkommene Kontinuität, und zeigen die Bestimmungen des in diesem Sinne einheitlichen Wesens eine Fülle und eine Nähe ihrer Relationen, wie sie an bloßen Mechanismen nicht stattzufinden scheinen. Dadurch wird das Herausgreifen und Fixieren einzelner Determinationen der Form des realen organischen Seins und Geschehens im höchsten Maße inadäquat. Nun mag die Naturwissenschaft diese Inadäquatheit für sich verantworten, vielleicht damit, daß ihre Absicht und ihre Aprioritäten auf ein selbstgenugsames Reich von Begriffen und Gesetzen gehen, das zur Realität nur eines symbolischen Verhältnisses bedarf. Indem die Ethik aber sehr viel näher an dem Leben in seiner Unmittelbarkeit steht, zeigt sich nun auch durch das Medium dieser theoretischen Analogie, wie fremd die Wesensform des »allgemeinen Gesetzes«, das einen Einzelinhalt postuliert, der Wesensform des Lebens ist, das doch seine Wirklichkeit ihm anschmiegen soll; wie wenig eine noch so große Häufung solcher Gesetze der Bewegtheit und Mannigfaltigkeit des Lebens nachkommen kann — nicht aus quantitativer Unzulänglichkeit, sondern aus der Diskrepanz der prinzipiellen Form beider.

Der hier kritisierte Standpunkt verschlingt sich in einen Knotenpunkt des Rationalismus überhaupt. Die rationalistischen Irrungen, die sich an den Satz des Widerspruchs knüpfen, haben die Form:

daß die Prädikate möglicher Subjekte von diesen gelöst und als selbständig-logische Inhalte hingestellt werden. Zwischen je zweien dieser Prädikate konstatiert man einen Widerspruch, ein Sichausschließen — und glaubt daraufhin nun, daß ein Subjekt, an dem einen teilhabend, das andere nicht besitzen könne, oder, nach dem Satz des ausgeschlossenen Dritten, eines von ihnen besitzen müsse. Allein das gilt bekanntlich nur, wo es sich um den ganz sterilen Gegensatz des reinen P und Nicht-P handelt. Sobald jede der beiden Seiten einen positiven Sinn hat, ist aus ihrem logischen Verhältnis durchaus nicht zu entscheiden, ob sie sich an einem Subjekt ausschließen oder vertragen — sondern nur aus der konkreten Kenntnis des Subjekts. Gewiß sind Sterblich und Unsterblich Gegensätze; allein der Ausschluß des einen macht noch das andere nicht gültig, wenn etwa von einem Stein die Rede ist, der ja weder das eine noch das andere ist. Gewiß sind Lebend und Tot Gegensätze; allein wir wären in Verlegenheit, zwischen beiden zu wählen, sobald es sich um den Zustand der Starrheit handelt, in dem manche niedrigere Organismen absolut kein Lebenssymptom mehr zeigen, aus dem sie aber dennoch wieder ins Leben zurückzurufen sind. Gewiß sind Blau und Bewölkt sich ausschließende Gegensätze — nämlich am Himmel, nicht aber an einer Zimmerdecke, die von bläulichen Rauchwolken bedeckt ist. Den entsprechenden Fehler aber: nach der Bedeutung eines von seinem Träger gelösten Tuns zu fragen und von der Antwort darauf die Beziehung des letzteren zu seinem Träger als recht oder unrecht zu beurteilen, begeht der kategorische Imperativ. Er trennt die Handlung: Lüge oder Aufrichtigkeit, Wohltat oder Hartherzigkeit usw. von ihrem Subjekt, behandelt sie als logischen, freischwebenden Inhalt und fragt nun nach ihrer Zulässigkeit; diese bestimmt er nach dem, was sie an und für sich, nicht nach dem, was sie an dem Subjekt, an dem sie haftet, bedeutet. Die hiermit angedeutete, der Kantischen entgegengesetzte Attitüde braucht keineswegs etwa eine andere Wertung, inhaltlich abweichende Normen zu erzeugen; der Antagonismus betrifft zunächst oder prinzipiell nur die Grundlage, von der aus die einzelne Forderung sich legitimiert.

Die Gleichgültigkeit des Gesetzes gegen das Individuum, für das es gilt, stammt bei Kant daher, daß er das Prototyp des Gesetzesbegriffes überhaupt aus der Naturwissenschaft und dem Rechte bezieht. In diesen beiden gilt das »Gesetz« schlechthin, ohne daß die individuelle Gestaltung, auf die es sich richtet, sich irgendwie als ein von dem Allgemeinen gesonderter Quell von Bestimmungen auftun könnte. In der Naturwissenschaft, weil das Gesetz hier nur die Formulierung des tatsächlichen (gleichviel wo und wie oft realisierten)

Verlaufes der einzelnen Vorkommnisse bedeutet; im bürgerlichen Recht, weil dieses von sich aus und um einer sozialen Ordnung willen befiehlt, wie das einzelne Tun verlaufen soll. Der kategorische Imperativ hat einerseits die logische Struktur eines Naturgesetzes mechanistischer Provenienz (was Kant selbst andeutet), andererseits die eines Rechtssatzes. Darum scheint der Zirkel nicht für ihn zu bestehen, der jedem apriorisch-allgemeinen Moralgesetz droht: ein Gesetz soll mich deshalb verpflichten, weil es allgemein gilt oder gelten kann — wie aber kann ich seine allgemeine Geltung behaupten, bevor ich weiß, daß es auch für mich gilt, auf mich paßt? Dies ist ersichtlich die bekannte Schwierigkeit des Syllogismus mit allgemeinem Obersatz. Wie darf ich aus der Sterblichkeit aller Menschen und dem Menschsein des Cajus schließen, daß auch dieser sterben wird, da doch jener Obersatz nur gilt, wenn ich von vornherein der Sterblichkeit auch des Cajus sicher bin? In der Natur ist das Gesetz der einzelnen Tatsache immanent, es besteht hier kein Gegenüber von beiden, das die Frage des Passens oder Nichtpassens aufkommen ließe. Das bürgerliche Gesetz seinerseits befiehlt dem Individuum von außen her, es stellt nur eine sachlich partielle Forderung, unter grundsätzlicher Indifferenz gegen die Totalität des Subjekts; die Frage des Passens für dieses wird also garnicht erhoben, womit freilich das Nichtpassen in unbegrenztem Maße möglich ist. Hier aber scheint sich doch schon die Unzulänglichkeit zu zeigen, die dem »allgemeinen Gesetz« von jenen beiden Quellflüssen seiner her zukommt. Denn das ethische Gesetz hat weder die prinzipielle Adäquatheit zum Einzelfall wie das Naturgesetz, noch das absolute Gegenüber, wie der von Menschen ausgehende Befehl, sondern indem hier das Gegenüber zugleich das innigste Verbundensein bedeutet, entsteht jetzt allerdings das Problem des Passens; wenn es nicht paßt, gilt es auch nicht — und damit wohnt seiner »Allgemeinheit« der oben berührte Zirkel ein.

Nun scheint mir aber die Allgemeinheitsforderung in der rationalistischen Ethik doch noch eine tiefere Begründung zu offenbaren. Wie, in dem theoretischen Falle, die Allgemeinheit einer Erkenntnis nur besagt, daß sie s a c h l i c h wahr ist, so geht doch auch wohl die moralische Allgemeinheit der Gültigkeit und Anerkennung auf die s a c h l i c h e Bedeutung und Konfiguration der Lebensinhalte zurück. Unter »Sachlich« verstehe ich natürlich nicht den Bezug auf irgend etwas Aeußeres, sondern, daß die Faktoren des ethischen Verhaltens: Impulse und Maximen, innere Bewegtheiten und fühlbare Folgen — als objektive, einen Sachgehalt darstellende Elemente figurieren, aus denen dann rein logisch die für das Subjekt verbindliche Norm folgt. Die Bedeutung und Relation der praktischen Inhalte, ideell ge-

löst von dem Individuum, an dem sie realisiert sind, entlassen aus sich die sittliche Notwendigkeit bestimmter Verhaltungsweisen. Da dies also mit begrifflicher Notwendigkeit für jeden gilt, bei dem die Bedingungen zutreffen, so scheint der Schluß gerechtfertigt: wo die Allgemeingültigkeit eines Gesetzes unmittelbar empfunden oder als logisch möglich oder tatsächlich vorgestellt wird, ist dies das Zeichen dafür, daß es jene Notwendigkeit aus den Sachgehalten der praktischen Welt gezogen hat. Während die Bindung des praktischen Gesetzes an mögliche oder wirkliche Allgemeinheit auf den ersten Blick eine Vergewaltigung des Einen durch die Vielen, eine Nivellierung des Besonderen durch das Typische verkündet, scheint mir in der Schicht der tiefsten Zusammenhänge keinerlei soziale — oder, wie Schleiermacher dies bei Kant bezeichnete: politische — Motivierung zu bestehen, sondern nur Bedingungen und Inhalte der Praxis werden in eine ideelle, begrifflich auszudrückende Selbständigkeit jenseits ihrer individuellen Träger erhoben, und die Logik der Moral entwickelt aus ihnen diejenigen Formungen, in denen diese Inhalte vor sich gehen s o l l e n.

Hier, wo die Normierung durch Allgemeinheit ihre eigentliche Bedeutung offenbart: als ratio cognoscendi oder als Symbol der sachlichen Relationen und Legitimierungen unserer Handlungsinhalte — hier liegt der Punkt, an dem eine moralphilosophische Grundrichtung gänzlich von der Kantischen abbiegt. Das Gesetz ist allgemein, weil es aus den Sachgehalten der praktischen Situation folgt; dazu aber müssen diese Sachgehalte aus der E r l e b e n s f o r m in eine selbständige Begrifflichkeit übertragen werden, mit der sie erst als Faktoren einer logischen Deduktion behandelbar werden. Es bedarf der Auseinandersetzung, daß die hiermit angedeutete Differenz über das Ethische hinaus die Prinzipien der Lebensanschauung überhaupt durchdringt. Alle Psychologie z. B., die auf einen Mechanismus der Vorstellungen ausgeht, hebt aus dem rastlosen, kontinuierlichen Verlauf des Vorstellens die logisch ausdrückbaren Inhalte heraus, läßt diese zu einer Art selbständiger Wesen, den »Vorstellungen« kristallisieren und will nun aus den Bewegungen, Gegenbewegungen, Steigen und Fallen, Verbindungen und Trennungen dieser, wie von sich aus, mit eigener Sonderkraft agierenden Elemente den lebendig flutenden psychischen Prozeß wieder zusammensetzen. Für eine entgegengesetzte Ueberzeugung ist das seelische Leben die Kontinuität eines Prozesses, der die scharfen begrifflichen Abgrenzungen zu gesonderten singulären »Vorstellungen« überhaupt nicht gestattet — als wollte man eine stetige Linie aus Punkten zusammensetzen oder einen Organismus als lebendigen aus den Stücken, in

die man ihn zerschnitten hat. Aber auch diese Gleichnisse bezeichnen nicht hinreichend den Abstand jener beiden Auffassungen. Denn die mechanistische operiert mit ganz neugeschaffenen, in der Realität der psychischen Bewegtheiten überhaupt nicht aufzufindenden Gebilden, mit den festumschriebenen, ideell beharrenden Begriffen, die sie als Einzelvorstellungen bezeichnet. Dies ist nur dadurch möglich, daß sie den seelischen Prozeß unter die ihm gar nicht einwohnende Kategorie der nach logischen Unterscheidungen trennbaren, singularisierbaren Inhalte stellt. Auch erreicht sie keine wirkliche Adäquatheit zu jenem Prozeß, wenn sie von dem kontinuierlichen, grenzverlöschenden Ineinanderübergehen der Vorstellungen spricht. Denn auch diesem liegt irgendein selbständiges Vorherbestehen der einzelnen Vorstellungen zugrunde, das nur nachträglich, indem sie in eine Bewegtheit hineingenommen werden, gewissermaßen abgemildert und in die Gemeinsamkeit einer sie durchströmenden Dynamik übergeführt wird. Dies bleibt etwas anderes als das Aufquellen der individuellen Vorstellungswelt aus einem irgendwie einheitlichen Schöpfungsgrunde, aus der für die Wissenschaft noch geheimnisvollen, aber mit voller Klarheit gefühlten produktiven Instanz, die wir das Ich nennen. Wird das Gleiten und absatzlose Strömen des seelischen Prozesses durch das Spiel von »Vorstellungen« ersetzt, so soll das Geschehen sich aus dem, was doch erst sein abstrahierbares Produkt ist, ergeben, ungefähr als wollte man innerhalb einer im Spiegel reflektierten Folge von Szenen das Erscheinen der späteren aus den vorangegangenen S p i e g e l bildern erklären, statt aus dem Prozesse der Realität, der jedes dieser Bilder für sich erzeugte. Der jeweilige Bewußtseinsinhalt wird so nur aus den früheren Inhalten hergeleitet, sozusagen aus der Horizontalebene, in der die Vorstellungen sich bewegen, statt aus der Tiefendimension, aus der das Vorstellen als ein stetiger Vitalprozeß quillt. Der Versuch, das der Lebensdynamik folgende Vorstellen aus dem Mechanismus von Vorstellungen, die von ihrem Begriffsinhalt umschrieben sind, zu begreifen, ist die methodisch gleiche Vergewaltigung des Lebens durch die Logik — wie die durch Physik und Chemie, als man die Lebensvorgänge aus der Mechanik der Elemente synthetisieren wollte, die die partikularen Gesichtspunkte dieser Wissenschaften aus der organischen Materie herausformten. Wir haben die Logik jetzt von den Verfälschungen befreit, mit denen die Einmengung der Psychologie sie bedrohte. Auf die Gefahren aber, die umgekehrt der Psychologie von Usurpationen der Logik herkommen, ist man noch nicht genügend aufmerksam geworden. Die Herleitung des seelischen Lebens aus der Mechanik von »Vorstellungen«, aus denen die Bewußtseins-

inhalte zu einem Reiche relativ selbständiger Wesen, mit eigenen Kräften geladen und mit begrifflicher Bedeutung ausdrückbar, hypostasiert sind — erscheint mir als der Einbruch der l o g i s c h e n Tendenz in das ihr prinzipiell fremde Reich des psychologischen Lebens.

Ich lasse nun dahingestellt, inwieweit das in die rein theoretische Ebene eingezeichnete Bild der seelischen Wirklichkeit dieser Umformung bedarf. Indem man sich aber über sie als eine Umformung klar wird, zeigt sich an ihr die methodische Differenzierung, die mir die ethische Fragestellung zu bestimmen scheint. Man kann aus dem sittlich zu bewertenden Lebensprozeß die bezeichenbaren Elemente herausheben, die die Materialien oder die Voraussetzungen für die sittliche Forderung an unser jeweiliges Verhalten bilden. Es liegt z. B. der Kantische Fall des gefahrlos zu unterschlagenden Depositums vor, oder die Situationen, aus denen die Gebote des Dekalogs sich ergeben, oder die Verwebung sozialer Tatsachen mit Beschaffenheiten und Ansprüchen des Individuums, oder konfliktvolle Beziehungen des Berufes, der Ehe, der Religion untereinander oder mit Kräften und Wünschen, die einem Ideal persönlicher Kultivierung zudrängen. Man kann nun das durch dieses Material jeweils erforderte Verhalten gemäß dem kategorischen Imperativ oder den göttlichen Geboten oder dem Aristotelischen »Mittleren« oder dem Optimum der gesellschaftlichen Entwicklung ausrechnen; aber damit ist das Reich dieser Forderungen, seine Inhalte durch eine ihm eigentümliche Logik verbindend, der Erlebnisform entrückt und ihr gegenübergestellt. Nur auf diese Weise aber ist ein »allgemeines« Gesetz herstellbar. Solange die einzelnen Lebensmomente, Antriebe, Entschlüsse in die Einheit einer stetigen Existenz verwebt sind, haben sie nur in Beziehung zu deren Zentrum und Ablauf eine Bedeutung, bestehen überhaupt nur als die Atemzüge solchen individuellen Lebens. Aus diesem Zusammenhang, der sie für sich monopolisiert, müssen sie erst gelöst sein, wenn sie der Stoff einer über das Individuum hinausreichenden Gesetzlichkeit sein sollen. Denn nur in der Verselbständigung diesem Individuum gegenüber, von seinem Blutkreislauf nicht mehr ihre Nahrung ziehend, können sie in andere Kombinationen eingefügt werden und die normierende Form für andre und beliebig viele Individuen abgeben. Daß ein Mensch lügt oder sich für seine Ueberzeugung opfert, daß er hartherzig oder wohltätig ist, daß er sich ausschweifend oder asketisch benimmt — das ist als jeweilige Wirklichkeit absolut in die Kontinuität seines Lebens verflochten; ja, der Ausdruck des Verflochtenseins ist noch unzutreffend, denn er scheint eine irgendwie selbständige Existenz oder Ge-

nesis dieses Tuns, als eines von einem Begriffe fest umschriebenen, vorauszusetzen, und als stellte es sich erst mit dieser eigenen Charakterisiertheit gleichsam nachträglich oder wie von sich aus in den Lebensverlauf ein. Tatsächlich ist es doch aber umgekehrt ein erst durch einen herangebrachten Begriff aus diesem Verlauf herausgelöstes Stück, der Kontinuität eben dieses genau so zugehörig wie jeder andere, zwischen zwei beliebig gesetzten Zeitmomenten ablaufende Teil. Mögen die Aeußerlichkeiten unseres Verhaltens relativ scharfe Grenzen gegeneinander zeigen, innerlich ist das Leben doch nicht aus einer Lüge, dann einem mutigen Entschlusse, dann einer Ausschweifung, dann einer Wohltätigkeit usw. zusammengesetzt, sondern es ist ein stetiges Gleiten, in dem jeder Augenblick das sich fortwährend gestaltende, umgestaltende Ganze darstellt, kein Teil scharfe Grenzen gegen den andern besitzt und ein jeder nur innerhalb jenes Ganzen und von ihm aus gesehen, seinen Sinn zeigt. Daß die Tat in diesem Augenblick geschieht, das bedeutet, daß das Leben in seinem kontinuierlichen Verlauf momentan gerade diese Form angenommen hat, sie ist sozusagen nicht daher bestimmt, daß es eine Lüge oder daß es eine Wohltat ist, sondern sie ist die jetzige Realität dieses Lebensverlaufes; gerade wie die Form eines in fortwährender Umrißänderung befindlichen Gallerttieres nicht jetzt von der Idee des Kreises, jetzt der Ellipse, jetzt des annähernden Vierecks determiniert ist, sondern nur von dem inneren Lebensprozeß des Tieres (im Verein mit äußerlichen Bedingtheiten) her — obgleich der Kreis oder die Ellipse in sich, als objektive Formen, Gesetze oder Notwendigkeiten haben, die gegen den vitalen, sie als Form dieses Wesens hervortreibenden Prozeß ganz gleichgültig sind. Wenn nun eine allgemeine Norm über die Lüge oder die Wohltätigkeit besteht, so findet sie an dem kontinuierlich-einreihigen Lebensprozeß noch nicht ohne weiteres einen Angriffspunkt, sondern dazu müssen dessen Inhalte in einer ihm selbst fremden Weise aus ihm herausgehoben und zunächst einem sonst schon bestehenden Begriffe, von außen, wenn auch von einem ideellen Außen, her unterstellt werden. Haftet das Sollen an derartigen allgemeinen Begriffen von Lüge, Wohltat usw., so kann es also die Tat gar nicht von ihrer inneren Quelle her ergreifen, sondern nur, nachdem das aus dieser Quelle stetig fließende Leben in die Form der Diskontinuität gebracht ist, oder nicht eigentlich das Leben selbst, sondern seine von einem Begriffssystem her ausdrückbaren und isolierbaren Inhalte. Die Lüge oder die Wohltat, als die jeweilige Lebendigkeit ihrer Subjekte, hat die Einmaligkeit alles Wirklichen und ist von dieser Richtung her keineswegs eine Darstellung der allgemeinen Lüge oder der allgemeinen Wohltat, von der das

allgemeine Gesetz spricht; diesem ist sie vielmehr erst untertan, nachdem sie ihrem organischen Zusammenhang enthoben und in einen begrifflichen eingestellt ist, der sie nur als singularisierte, ihrer vitalen Dynamik entkleidete, als Summe ideell vorher feststehender Merkmale gebrauchen kann. Die Allgemeinheit des Gesetzes ist dadurch bedingt, daß die Ganzheit des lebendigen Individuums aufgehoben ist, da sie die Handlung, insofern sie durch einen einzelnen Begriff bestimmt ist, nicht insofern sie in der Lebenskontinuität aufsteigt, zum Gegenstand des Sollens macht. Der Kantische Imperativ ist prinzipiell ebenso gerichtet, da er nur die allgemeinste formale Abstraktion aus allen möglichen einzelnen allgemeinen Gesetzen ausspricht. Als Regulativ des Handelns muß er sich sogleich in eine inhaltliche, also singuläre Norm umsetzen, die nach seiner reinen Konsequenz allerdings jeweilig nur eine empirisch gültige, für einen nächsten Fall vielleicht zu widerrufende sein kann. Allein in die mögliche Summe dieser relativen Allgemeinheiten zerlegt sich eben der kategorische Imperativ, sobald er praktisch werden will. Freilich scheint seine Formel weit genug zu sein, um die Sittlichkeit eines Tuns auch dann an seiner »möglichen Verallgemeinerung« zu bestimmen, wenn unser Tun so gefaßt wird, wie es *wirklich* im Leben steht: mit dessen Ganzheit absatzlos verwebt, nur die gerade beobachtete Welle in seiner kontinuierlichen Strömung. Tatsächlich aber ist das so erfaßte Tun garnicht zu verallgemeinern, denn dies hieße nichts anderes, als das ganze Leben dieses Individuums als allgemeines Gesetz zu denken; die Frage lautete dann: Kannst du wollen, daß alle Menschen, von ihrer ersten bis zu ihrer letzten Minute sich so benehmen, wie du? — denn, wie immer wiederholt werden muß, ihren inneren, wirklich zuverlässigen Sinn zeigt die einzelne Tat nur in der Totalität des Lebenszusammenhanges. Aber abgesehen von der Unausdenkbarkeit oder dem Widersinn dieser Konsequenz, kann es zweifellos auch gemäß den höchsten Kriterien, nach denen der kategorische Imperativ die Wünschbarkeit einer Tat bestimmt, unter Umständen wertvoll sein, daß *ein* Mensch dieser bestimmten Art existiere, aber nicht, daß auch nur einige solcher existieren. Es ist garnicht abzusehen, wieso aus dieser letzteren Konstellation sich die sittliche Verwerflichkeit jenes einen ergeben sollte. Die letzte Konsequenz also, in die der kategorische Imperativ ausläuft, wenn die mit dem einzelnen Tun gesetzten Zusammenhänge nicht willkürlich abgeschnitten werden sollen, hieße: kannst du wünschen, daß du überhaupt da bist, oder: daß eine Welt, in der du da bist (denn diese, wie sie besteht, ist die unnachlaßliche Bedingung deines Gesamtlebens und damit deines einzelnen Tuns) unendlich oft da sei? So würde die Kantische Formel,

konsequent bis zu ihrer vollständigen Bedeutung entfaltet, in der Ewigen Wiederkunft münden und damit würde ersichtlich die Verallgemeinerungsfrage nicht mehr eine nur logische Antwort, wie sie selbst sie beansprucht, finden können, sondern einer aus willens- oder gefühlsmäßigen Entscheidungen heraus bedürfen. Soll dies alles vermieden werden, soll die einzelne Tat als verallgemeinert gedacht sein, um die Legitimierungsfrage zu beantworten, so bleibt nichts übrig, als sie eben doch aus dem Gesamtzusammenhange des Lebens zu isolieren, sie in äußerliche Umgrenztheit zu setzen; die Verallgemeinerung ihrer vollen Realität innerhalb unserer Existenz hebt sich selbst, hebt mindestens den Anspruch auf eine objektiv-logische Entscheidung nach der Kantischen Formel auf: gerade die Verallgemeinerung setzt eine künstliche Individualisierung der einzelnen Tat voraus. Diese Formel bestimmt höchstens von Fall zu Fall; das Ganze kann sie nicht bestimmen, da dieses Ganze — als lebendiges so wenig aus einzelnen Fällen zusammensetzbar, wie die Wirklichkeit eines Organismus aus einzelnen Stücken —, als »allgemeines« gedacht all jenen Widersinn ergibt. Diese Individualisierung der einzelnen Tat widerstrebt gerade der persönlichen Individualität, d. h. der Einheit und Ganzheit, die sich durch alle Mannigfaltigkeit der einzelnen Taten hindurchlebt, oder genauer: die als diese Mannigfaltigkeit lebt. Jedes von beiden gehört je einer von zwei sich gegenseitig aufhebenden Arten der Individualität an, die man die passive und die aktive nennen könnte.

Jene entsteht, indem der Geist aus der Kontinuität des Seins und Werdens etwas herausschneidet, es als ein Exemplar eines Begriffes isoliert und ihm dadurch Einheit verleiht, Geschlossenheit um ein Zentrum herum, die es von sich aus, innerhalb seiner kosmischen Existenz, nicht besitzt. Die aktive Individualität ist gegeben, wo diese Einheit in objektiver Existenz besteht, wo ihr inneres Wesen von sich aus der stetigen Verflochtenheit in das kosmische Dasein enthoben ist. Um nun einen solchen Begriff von Individualität zu realisieren, pflegen wir die Zeitform des Lebensverlaufes in eine Nebeneinander-Dauer umzuformen und reden von Charakter, dem Ich, Wesenszügen usw. Dies begünstigt die verhängnisvolle Tendenz, die einzelne aktuelle Tat von der Lebensganzheit abzuschnüren, sie dieser als nur mehr oder weniger mit ihr verbundne gegenüberzustellen. Dann ist jenes Ueberzeitlich-Substanzielle die Individualität, die einzelne Tat ist nicht ihr vollkommener Repräsentant, sondern ist ein irgendwie für sich Stehendes. Es kommt aber darauf an, einzusehen, daß das Leben, auch völlig in der Form des Fließens begriffen, d. h. seine Totalexistenz in jedem Gegenwartsmoment findend — dies kann

erst später deutlich werden — Individualität ist. Die Individualisierung der einzelnen Tat, die nur eine passive Individualität für diese gewinnt, ist der Gegensatz und das Hemmnis der Individualität des ganzen Menschen; welche, wie wiederum vorweggenommen werden muß, nichts weniger als Besonderssein, Ausnahmehaftigkeit, qualitatives Anderssein bedeutet, sondern nur die selbständig-einheitliche Totalität jeder Lebensverwirklichung. Hier liegt nun auch ein Zusammenhang zwischen Individualität und Freiheit. Wie es die Freiheit der Menschen prinzipiell (wenn auch nicht in den relativen Konstellationen des historischen Lebens) beengt, wenn er als bloßer Teil eines Ganzen besteht, so auch, wenn seine Elemente sich, nach Wirksamkeit und Eindruck, einer gewissen Selbständigkeit nähern. Wir fühlen uns unfrei, wenn in der jeweiligen Gesamtverfassung unseres Wesens einzelne Momente: sinnliche Triebe, autoritative Suggestionen, Erinnerungen, logische Theoreme usw. sich der Ausgleichung mit unseren anderen Wesenselementen zu entziehen und sich als Selbständigkeiten, nur ihrem eigenen Gesetz folgend, aufzutun scheinen. Der kategorische Imperativ hebt entsprechend die Freiheit auf, weil er die einheitliche Totalität des Lebens aufhebt, zugunsten der atomisierten Taten, die und deren Wertung nach einem begrifflichen System das Leben unter sich beugen, ihm seine, d. h. ihre Bedeutung bestimmen.

Die häufige Zuweisung der Kantischen Moral an das Prinzip des Protestantismus hat, neben mancher Schiefheit, natürlich das Richtige, daß ihm die sittliche Handlung in der metaphysischen Autonomie des Individuums, statt, wie im Katholizismus, in dem Gehorsam gegen eine historische Autorität wurzelt. Allein, differenziert man noch etwas weiter, so zeigt sich in jener Gerichtetheit des Imperativs auf die einzelne, inhaltlich fest umschriebene Handlung dennoch eher eine Verwandtschaft mit dem katholischen Prinzip. Es ist höchst charakteristisch, daß bei Dante die Sünder in der Hauptsache wegen einzelner Taten ihre definitive Verwerfung erleiden. Mag man hier auch die tiefere Bedeutung herauslesen: daß der Mensch einmal in seinem Leben etwas tut, das den gesamten Sinn, die gesamte Tendenz dieses Lebens in sich sammelt — so bestimmt sich der ethische Wert solcher repräsentativen Tat eben doch von ihrer inhaltlichen Einzelheit her, wie sie sich an einem System vorbestehender Normen mißt; mag sie wirklich der entscheidende Wertpunkt der Existenz sein, wie sie bei Kant die Erscheinung des intelligibeln Charakters ist, — hier wie dort wird sie nicht gemäß ihrem organisch-kontinuierlichen Verwachsensein in das Leben beurteilt, sondern gemäß ihrem für sich angebbaren Inhalt, bzw., für Kant, gemäß der

bloßen Absicht dieses Inhalts. In beiden Fällen aber bedarf es dieser, wie auch immer mit Innerlichkeit geladenen, Vereinzelung der Tat, weil sie an einer dem Gesamtleben des Individuums gegenüberstehenden, gegen dieses prinzipiell gleichgültigen Norm ihre Wertung finden soll.

Auch die Begründung des Gesollten in der »Vernunft« läßt es nicht aus einer hinreichend breiten Quelle fließen. Denn zunächst kann man nicht etwa sagen, daß wir ethisch sollen, insoweit wir Vernunftwesen sind. Gerade als solche würden wir kein Sollen erzeugen, da wir dann ja schon von selbst normgemäß leben würden; gilt selbst die Formulierung: ein Vernunftwesen zu werden, sei unsere Aufgabe — so kann das also nicht die Aufgabe für das Vernunftwesen, sondern nur für die Totalität unsres Wesens sein; nur diese, aber nicht die Vernunft, die dessen nicht bedarf, ist der Ort des Sollens. Aber davon noch abgesehen, ist die Kantische »Vernunft«, obgleich sie ein »Seelenvermögen« heißt, dem Leben als einem realen, mit einem eignen Sinn ablaufenden Prozesse ganz entfremdet und nichts anderes als der Träger jener zu gesonderten Begriffen und ihren logischen Konsequenzen geformten Inhalte des Lebens. Und nun leben wir doch niemals als solche »Vernunftwesen«, sondern als eine irgendwie einheitliche Totalität, die wir nachträglich, nach wissenschaftlichen, praktischen, teleologischen Gesichtspunkten in Vernunft, Sinnlichkeit usw. erst zerlegen. Hier macht sich eben die mechanistische Tendenz in Kants Denken geltend: daß diese im Tiefsten unverbundenen Elemente — da sie Zerspaltungen oder heterogene Betrachtungsmöglichkeiten des Lebens sind — das Leben zusammensetzen, dessen Einheit ersichtlich niemals auf diese Weise gewonnen werden kann. Wie aber auch die Relation von Einheit und Vielheit unter den »Seelenvermögen« angesetzt werde — mit welchem Rechte sperren wir die andern unzähligen Elemente unseres Wesens davon aus, für sich oder aus sich ein Sollensideal zu bilden? Darf z. B. das Sinnliche in unserer Existenz wirklich nur in seiner reinen Tatsächlichkeit verbleiben, gibt es nicht auch dafür eine Art, auf die es, rein als Sinnliches, verlaufen soll, ein ihm immanentes Ideal, dem es sich nähern und von dem es sich entfernen kann? Und steht es nicht ebenso mit der Phantasie, mit der Gestaltung der ethisch indifferenten Lebenselemente, mit dem religiösen Glauben, wirklich nur als Glauben angesehen? Damit klingt schon ein später noch wichtig werdendes Motiv vor: daß die rationale Moral als ihre Kehrseite einen Anarchismus unzähliger Lebensgebiete ergibt. Ist die Vernunft also die überindividuelle Instanz in uns, insoweit sie der reine Träger der durch Begriffe ausgesonderten, unter Begriffe

gestellten *Inhalte* des Lebens ist; ist sie zugleich, als seelische Energie, ein Lebendiges, dynamisch und aus dem Lebenszentrum heraus Wirksames — so gelingt es ihr doch auch durch diese Vereinigung nicht, die ihr auf Grund ihrer ersteren Bedeutung entfließenden allgemeinen Normen zu Funktionen des wirklichen Lebens, das eine Einheit ist, oder zu idealen Ausstrahlungen seiner Gesamtheit zu machen. Denn sie ist und bleibt ein *Teil* dieser Gesamtheit, andere stehen neben ihr und können die Regulative, die sie mit gleichem Rechte für ihre besonderen Bedeutungen fordern dürfen, nur aus ihrem eigenen Wesen, nicht aus dem ihnen ja gerade fremden der Vernunft entwickeln. Will man unsern seelischen Energien überhaupt in ihrer Sonderung eine Bedeutsamkeit zuschreiben, so bildet doch höchstens ihre Totalität ein Symbol der Lebenseinheit, zu deren Vertretung also die Vernunft für sich gar keine Legitimation besitzt. Werden die »allgemeinen Gesetze« als ihre Domäne angesehen, so läßt auch jene Vermittlung sie mit der einheitlichen Wurzel des Lebensganzen genau so unverbunden, wie sie es ohne dies, in ihrer Unmittelbarkeit, waren.

Die Betrachtung hat also bis zu diesem Punkte ergeben, daß alle allgemeinen Gesetze, die als solche im kategorischen Imperativ ihre abstrakte Formulierung erfahren haben, unser Handeln nicht mit Rücksicht darauf formen können, wie es wirklich im Leben steht — womit nicht etwa ein Naturalismus ihnen gegenübergestellt wird, sondern die aus einem etwaigen anderen Prinzip heraus geforderte Handlung eine nicht weniger reine Idealität, gleichgültig gegen Verwirklichung oder Nicht-Verwirklichung, bewahrt. Als allgemeines kann das Gesetz ein Sollen nur aus den einzelnen *Inhalten* des Lebens entwickeln, die aus dessen Quellung und zusammenhängender Bewegtheit entrückt, zu festumgrenzten, logisch, aber nicht vital verbundenen Begriffen verfestigt sind. An diesen Begriffen, die nun freilich gänzlich überindividuell sind, entzündet sich, nicht recht herleitbar, das Sollen; es steht also in einer Ordnung, die nicht nur der Wirklichkeit des Lebens gegenüber indifferent ist (dies ist Rechtens), sondern auch dem Prinzip des Lebens. Denn es beurteilt und fordert die Handlung nicht, wie sie als Welle des einheitlichen Lebens entsteht, sondern wie der Begriff ihres individuellen Vollzuges von dem allgemeinen Begriff der Handlung bestimmt wird. Dem allgemeinen Gesetze gelingt es nicht, die Kategorie des Sollens über die Tat als Lebensäußerung zu erstrecken oder beide innerlich zu verbinden. Und dazu sei als Letztes nur angedeutet (da es mehr eine psychologische Tatsache, als ein eigentliches Prinzip enthält): der Versuch, unsere sittlichen Handlungen aus ihrer Allgemeingültigkeit herzuleiten, ist schon darum bedenklich,

weil gerade unsere S ü n d e n viel mehr allgemeinen, typischen Charakter tragen, als unser Tiefstes und Bestes.

Das Sollen also, das als allgemeines Gesetz auftritt, kommt weder aus dem Leben noch geht es auf das Leben: jenes nicht, weil es der logisch-idealen Bedeutung einzelner, aus der Lebensverflochtenheit in die Begriffssphäre versetzter Inhalte entspringt, dieses nicht, weil es auf einzelne Handlungen geht — die keineswegs äußerliche zu sein brauchen, vielmehr nur in dem guten Willen zu ihnen bestehen mögen — und deren Beziehung zu der Totalität des Lebens, die immer nur eine individuelle sein k a n n, gar nicht in sich aufnimmt. Statt dessen drückt sich die tatsächliche Bedeutung des Sollens vielleicht zutreffender damit aus: daß es eine Art ist, auf die die Totalität des Lebens — Inhalte, Verhaltungsweisen, Absichten — ebenso erlebt wird, wie sie andererseits auf die Art oder in der Form der psychologischen Wirklichkeit erlebt wird. Das Leben vollzieht sich nicht nur in der einreihigen Form der Wirklichkeit, sondern, von einer gewissen Ausbildungsstufe ab, zugleich in der Form des Sollens, beide Male aber als Leben, in dessen unvergleichlichem Wesen und Rhythmus und nicht zusammensetzbar aus den Stücken, in deren Begriffe der Verstand es zerlegt, genau so wenig wie das psychologisch angesehene Leben aus den einzelnen »Vorstellungen«. Dies verhält sich etwa wie Religion als ein religiöses L e b e n, eine von dem Lebensprozeß selbst erzeugte Weihe, Rhythmik, Gestimmtheit seiner, zu der Religion als einer Summe transzendenter Vorstellungen, die als feste, für sich bestehende, auf die Seele zurückwirkende Gebilde aus jenem kontinuierlichen religiösen Lebensprozeß auskristallisiert sind.

Das Bewußtsein, in dem oder als das unser Leben sich darstellt, hat doch diese beiden Kategorien zur Verfügung: wir wissen uns, wie wir sind und wissen uns, wie wir sein sollen. Die prinzipielle Koordination beider, die bei völliger Verschiedenheit, ja Entgegengesetztheit ihres Gehaltes besteht, wird auch dadurch nicht gestört, daß die zweite Kategorie uns ihre Inhalte als Gebote gegenüberstellt. Denn diese Dualistik, sich selbst sich gegenüberzustellen, sich selbst zum Objekt aller möglichen Funktionen zu machen, gehört zu den Fundamentalbestimmungen des geistigen Lebens überhaupt. Der Aktus des Selbstbewußtseins, in dem wir ein Sein, dessen Inhalt wir selbst sind, uns gegenüber wissen, wie er auch gedeutet werden möge, ist jedenfalls der Art nach nichts anderes, als der Aktus des Sollens, in dem wir ein Gebotenes, dessen Inhalt wir selbst sind, uns gegenüber wissen. Das Transzendieren des Geistes, das doch nur ihn

selbst zum Ziel hat (man könnte es unsere immanente Transzendenz nennen), ist eine seiner elementaren Fähigkeiten und so ausgedrückt nur der Allgemeinbegriff, der sich in sehr verschiedenen Aktionen des Wissens, des Fühlens, des Gebietens verwirklicht — nichts anderes, wie daß das Bewußtsein als Subjekt ein Objekt weiß, das ihm doch gegenübersteht, oder Wahrheitsgehalte vorstellt, die ganz unabhängig von diesem Bewußtsein gelten. Das so verstandene Sollen ist ein Modus, auf den die irgendwie einheitliche Totalität des Lebens verläuft, nicht weniger, als der Modus der seelischen Wirklichkeit ein solcher ist. Eben damit wird begreiflich, wieso der moralphilosophische Versuch, aus der Tatsache des Sollens herauszupressen, *was* wir denn, inhaltlich, sollen, mißlingen muß — denn auch aus der Tatsache der Wirklichkeit kann man in keiner Weise deduzieren, *was* wirklich ist. Und ebenso begreifen wir die gegenseitige Unabhängigkeit zwischen Sein und Sollen, die Unberührsamkeit der Gebote von ihrer Verwirklichung oder Nichtverwirklichung, die unendlich mannigfaltigen Näherungen oder Entfernungen des Seins zum Sollen: denn jedes von beiden enthält ja schon das ganze Leben, wie bei Spinoza das Denken und die Ausdehnung je die *ganze* Substanz enthalten. Indem das Leben als Wirklichkeit und als Sollen verläuft, ist die Zufälligkeit beider gegeneinander aufgehoben, ohne daß diese Einheit innerhalb oder unterhalb ihres Wesens die inhaltliche Divergenz ihres jeweiligen Verlaufes aufzuheben braucht. Damit, daß das Sollen als eine, unserer Wirklichkeit gegenüber souveräne Idealsetzung verläuft, hat man das Recht hergeleitet, Leben und Sollen als zwei einander wesensfremde (wenn auch im Inhalt gelegentlich übereinkommende) Prinzipien zu konstituieren. Aber damit hat man Leben mit der psychologischen Wirklichkeit verwechselt, welche zunächst, weiteres vorbehalten, doch nur eine Kategorie ist, unter der das Leben sich selbst erscheint, wenn auch die praktisch wichtigste oder wenigstens am unmittelbarsten sich aufdrängende. Und so konnte das Sollen eben nur an isolierte, aus der Lebenskontinuität entfernte Begriffe angenagelt werden; daß auf die Weise nur starre Gesetze, von nicht durchschaubarer Beziehung zum Leben, gewonnen wurden, verschuldet wohl die Unbefriedigung und die Unzulänglichkeit, die, unter allen Provinzen der Philosophie, am meisten der Ethik anhaften. Die trennende Linie muß anders geführt werden: nicht Leben und Sollen steht so einander gegenüber, sondern Wirklichkeit und Sollen, beides aber auf der Basis des Lebens, als Arme seines Flusses, Gestaltungsformen seiner Inhalte. Aber weiterhin ist dies nicht nur psychologisch gemeint, als stellte das Subjekt sein Leben einmal so vor, wie es wirklich ist, und ein andermal, wie es sein

sollte. Sondern ein ebenso Objektives wie jenem, liegt auch diesem zugrunde; und wenn Pflicht überhaupt etwas Objektives ist, so sehe ich nicht ein, weshalb sie sich eher aus einem Verhältnis begrifflich formulierbarer Inhalte, als aus der Totalität einer Lebensströmung erheben sollte. Die ganze Schwierigkeit beruht nur darauf, daß wir uns gewöhnt haben, die objektive Forderung als etwas dem Leben schlechthin Gegenüberstehendes anzusehen; dadurch wurde dies Leben zu etwas bloß Subjektivem, und diesen Charakter scheint deshalb auch jene Forderung anzunehmen, sobald sie als eine Funktion des Lebens gelten soll. Allein dies ist offenbar eine petitio principii, weil der Schlußsatz nur das besagt, was man zuerst als Voraussetzung konstituiert hat.

Diese Deutung des Sollens als einer mit dem Leben selbst gegebenen Ausformung seiner Totalität fällt nicht etwa darum mit dem Kantischen Gesetz zusammen, weil wir uns auch dieses »selbst geben«. Denn keineswegs gibt hier das Individuum als ganzes, lebendes, einheitliches sich das Pflichtgebot, sondern nur der Teil seiner, mit dem es die überindividuelle Vernunft repräsentiert. Das Gegenüber, die unvermeidliche Relationsform des Pflichtgebots, konnte Kant auf diese Weise nur gewinnen, indem er innerhalb des individuellen Gesamtlebens die »Sinnlichkeit« unserem vernünftigen, gesetzgebenden Teile gegenüber und entgegenstellt. Kant kommt schließlich gar nicht darüber hinweg, daß das, was dem Individuum befiehlt, etwas jenseits des Individuums sein müsse. Und da er nun alle Heteronomie verwirft, so muß er dies durch Zerreißung des Individuums in Sinnlichkeit und Vernunft zu ermöglichen suchen. Dies ist keineswegs die vorhin angedeutete Grundbestimmung, daß der Geist sich selbst gegenübertrete, sich selbst zum Objekt seiner selbst als Subjektes mache. Denn dieses ist eine Funktion des einheitlichen Lebens, nicht, wie jene »Seelenvermögen« — oder wieviel sublimierter man die Kantische Grundposition ausdrücken möge, — zwei Wesenheiten; diese immanente Dualistik, diese Relation als Subjekt und Objekt seiner selbst, ist vielmehr die Form, in der die Einheit eines Geistes sich darlebt. Die Illusion, daß, wenn die Vernunft der Sinnlichkeit befiehlt, damit doch »wir selbst« uns das Pflichtgebot geben, kann Kant nur durch die in keiner Weise erwiesene, naiv dogmatische Behauptung stützen, daß jener vernunftmäßige, allgemeingültige Teil von uns das »eigentliche« Ich, das Wesen unseres Wesens ausmache.

Der Ausdruck »Gesetz« ist für diese Auffassung der ethischen Forderung formal ungünstig und irritierend, so entschieden sie auch seinen wesentlichen Sinn festhält. Denn wir denken uns unter Gesetz immer die formulierte Norm für fest umgrenzte Ausschnitte

oder Epochen des Lebens. Hier aber ist sozusagen eine vitale Bewegtheit des Gesetzes selbst gemeint. Und eine solche steht unserem wirklichen ethischen Bewußtsein viel näher, als wir, dank der fortwirkenden Gewöhnung an den Dekalog, als das Prototyp aller ethischen Gesetzlichkeit meinen. Das deutlichere oder dunklere Bewußtsein von dem, was wir sein und was wir tun sollen, begleitet dauernd die Wirklichkeit unseres Lebens, ohne sich freilich aus der Vorstellung dieser Wirklichkeit, sobald die Inhalte beider koinzidieren, besonders herauszuheben; nur äußerst selten geschieht diese Begleitung in Gestalt eines formulierten oder auch nur formulierbaren »Gesetzes«, sondern meistens in einer gleichsam flüssigen, gefühlshaften; auch wo wir im Lauf unserer Praxis durchaus auf das, was wir sollen, hinhören, wenden wir uns in der Regel dabei gar nicht erst an das Pathos eines mehr oder weniger allgemeinen Gesetzes, sondern das Gesollte hat »Bekanntheitsqualität«. Nur der aus reinem Begriffsmaterial konstruierte Moral-Homunkulus Kants appelliert dauernd an die höchste Instanz eines Gesetzes. Tatsächlich ist dies durchaus die Ausnahme, wir wissen das Sittliche fast stets unmittelbar in seiner Anwendung auf unsern einzelnen Fall, oder richtiger, in einer Weise, die noch undifferenziert jenseits der Trennung, vielleicht jenseits sogar der Möglichkeit der Trennung von Gesetz und Anwendung steht. — Freilich aber ist hier die Frage am Platz, ob denn dieses Sollen, als welches der kontinuierliche Lebensprozeß sich neben seiner Wirklichkeitsform vollzieht, auch wirklich oder auch immer das s i t t l i c h e Sollen ist. Vielleicht sei gerade das so gefaßte Sollen eine viel allgemeinere Form, die nicht nur von ethischen Wertungen gefüllt ist, sondern auch von eudämonistischen, sachlichen, äußerlich praktischen, ja von perversen und anti-ethischen. Ich will dem nicht widersprechen, auch nicht der Annahme, daß das tatsächliche Sollen, sowohl nach seiner subjektiven Bewußtheit wie nach dem Objektiv-Ideellen, das diese durchzieht, als ein sehr buntes Geflecht all solcher Wertkategorien anzusehen ist. Dies selbst zugegeben, besteht doch das Recht, das Sollen, soweit es eben ethisch ist, für sich zu betrachten und an ihm das Wesen des Sollens zu entwickeln. Was das Ethische seiner Qualität nach sei, versuche ich nicht zu bestimmen, sondern setze seinen Begriff als Allgemeinbesitz voraus, schon um nicht die Streitigkeit über seine Definition in diese Untersuchung zu mischen.

In inhaltlich bildmäßiger Weise kann man nun das hier behauptete funktionelle Wesen des Sollens durch die grundlegende Tatsache bezeichnen, daß eben über jeder menschlich-seelischen Existenz oder in ihr, wie mit unsichtbaren Linien eingezeichnet, ein Ideal ihrer selbst, ein So-Sein-Sollen steht. Ich mag, was ich zu tun habe,

noch so genau aus den sachlichen Verhältnissen der Dinge und aus Gesetzen, die außerhalb meiner entsprungen sind, herleiten — zuletzt oder zuerst habe ich es zu tun, es gehört zu meinem Pflichtenkreis, mein Daseinsbild ist durch sein Vollbringen oder Unterlassen ein wertvolleres oder wertloseres. Wird dieser Sinn der Individualität, der nicht etwa eine eigenschaftliche Unvergleichbarkeit bezeichnet, nicht zugegeben: die Erzeugung der Pflicht aus dem unvertretbaren, unverwechselbaren Einheitspunkt oder, was hier dasselbe ist, der Ganzheit des lebendigen Ich — so sehe ich nicht, wie es zu der eigentlichen Verantwortung, also dem Innerlichsten des ethischen Problems, kommen sollte.

Solange die einzelne Handlung von ihrer eigenen inhaltlichen Bedeutung aus gefordert wird (immer selbst vorausgesetzt, daß sie als moralische Intention, nicht als äußerlich gutes Werk gemeint ist), fehlt ihr die völlige, ideell-genetische Verbundenheit mit dem ganzen Leben ihres Vollbringers, die Verantwortung findet kein einheitliches Fundament: denn dazu müßte das Gesetz aus derselben letzten Lebensquelle kommen, der seine Verwirklichung abgefordert wird. Zudem ist mit der Wurzelung der Pflicht in der Totalität des jeweiligen Lebens eine viel radikalere Objektivität gegeben als der rationale Moralismus erreichen kann. Dessen Vorstellung nämlich: daß jeder unbedingt seine Pflicht kennte und daß nichts anderes Pflicht sei, wie was er als solche kennt — hängt damit zusammen, daß er kein anderes Sollen kennt, als das durch den Willen realisierbare. Ihm wäre es undenkbar, daß wir in bestimmter Art sein sollen, fühlen sollen usw., kurz, daß irgend etwas sein soll, das nicht zweckmäßig gewollt werden kann. Faßt man das Sollen aber als die ideale Reihe des Lebens, so versteht es sich von selbst, daß jedes Sein und Geschehen dieses Lebens ein Ideal über sich hat, eine Art, wie es innerhalb dieses Lebens sein soll; welch letzterer Ausdruck übrigens ungenau ist, denn derselbe Inhalt kann nicht anders sein sollen, als er ist — denn dann wäre er eben ein anderer, das Dasein eben desselben Inhalts auf zwei Arten ist ein logischer Nonsens. Sondern die ganze Existenz soll soundso sein, gleichviel wie ihre Wirklichkeit ist, und nur durch ein, freilich unvermeidliches, Herausreißen einzelner Stücke kann man ein einzelnes der Wirklichkeitsreihe mit einem einzelnen der Idealreihe konfrontieren und sagen, das erstere solle wie das letztere sein. Das Ganze soll, wie gesagt, soundso sein, wenn einmal eine bestimmte Individualität gegeben ist. Ersichtlich besitzt die Pflicht eine viel entschiedenere, durch ein viel reicheres Koordinatensystem festgelegte Objektivität, wenn auch ihr rein willensmäßiger Sinn nicht nur innerhalb seines partikularen Gebietes, sondern

gemäß dem Zusammenhang mit der Idealsphäre des gesamten personalen Lebens bestimmt ist.

Erst aus einer solchen innerlich einheitlichen, wenn auch sicher nicht mit einem einzigen oder überhaupt einem Begriffe zu formulierenden Normierung einer Lebenstotalität können überhaupt auch die Sollungen sich ergeben, die jeder Erfassung nach dem kategorischen Imperativ, geschweige nach den materialeren allgemeinen Gesetzen, spotten: alle die, die sich auf die gleitenden, fluktuierenden, schwebenden Lebensinhalte oder -situationen, für die es gar keine Begriffe gibt, beziehen, die in ihrer Ganzheit oder in ihrer Nuancierung nur erlebt, aber nicht formuliert werden können, und für deren sittliche Entscheidung die Verbreiterung zu einem allgemeinen Gesetz völlig versagt. All solches, was gar nicht zur allgemeinen Maxime geformt werden kann, bleibt außerhalb des Machtbereichs des kategorischen Imperativs und fällt der ganz problematischen Kategorie der ἀδιάφορα oder einer Anarchie anheim. Ich kann nicht leugnen, daß ich als den Revers des Kantischen Moralrigorismus oft gerade eine anarchische Hilflosigkeit gegenüber den logisch nicht zu schematisierenden Lebensmomenten, ja dem Lebensganzen, empfunden habe. Das Gesetz des Individuums aber, das sich aus demselben Wurzelpunkt entfaltet, dem auch seine — vielleicht davon völlig abweichende — Wirklichkeit entwächst, ergreift jegliches, analytisch oder synthetisch herauszugewinnende Stück des Lebens, weil es nichts anderes ist, als die als Sollen sich auftuende Totalität oder Zentralität dieses Lebens selbst. Darum läßt sich das hier gemeinte Prinzip auch nicht etwa so formulieren: was für den einen Sünde oder Tugend ist, sei es noch nicht für den andern. Dies ist nur Oberfläche oder Folge. Denn schon dieses »Was« ist ja von vornherein, und nicht nur weil es nachträglich als Sünde gewertet ist, in dem einen Fall etwas anderes als in dem andern. Nur der äußere Effekt, nicht das Innerliche, Ethische, ist »dasselbe«. Si duo faciunt idem ist schon an sich eine so falsche Voraussetzung, daß es des Nachsatzes garnicht bedarf.

Auch mag man, mit allem Rechte, noch so viele Sanktionen rationaler, gegenständlicher, sozialer Art anerkennen: erst mit der Einordnung in die von meinem gesamten Daseinsbild bestimmten Pflichtreihen wird die Handlung *meine* Pflicht. Denn niemand kann ein einziges Handeln, ein einziges allgemeines Gesetz angeben, dem wir nicht unter besonderen Umständen die Anerkennung als *unsere Pflicht* verweigern müßten [1]) — also keines, dessen Sachgehalt nicht die Frage als höchste Instanz über sich hätte: ist es denn *meine* Pflicht, gehört es der objektiv-idealen Gestaltung *meines* Lebens

1) Vgl. meine »Vorlesungen über Kant« [3], 116.

zu? Die Entscheidung bleibt auch dann dem Sinn und den Konstellationen meines Gesamtlebens vorbehalten, wenn sie etwa das Opfer dieses Lebens fordert; denn auch den Tod kann nur der Lebende auf sich nehmen. Das aber heißt, daß, wenn uns auch alle einzelnen Pflichtinhalte aus jenen Bezirken kämen, eben die Entscheidung über sie nicht aus ihnen selbst, nicht aus noch so vielen einzelnen Zwecken und Normierungen zusammenzusetzen ist, sondern der Einheit und Kontinuität des Lebens vorbehalten bleibt. Nur daß eben dieser Zusammenhang hier nicht einfach empirische Wirklichkeit ist — denn aus Wirklichkeiten als solchen können immer nur Wirklichkeiten gefolgert werden, niemals aber, ohne μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, eine Forderung. Die Form dieser muß vielmehr von vornherein zugrunde liegen, d. h. das Leben muß schon ursprünglich auch unter der Kategorie des Sollens ablaufen — gleichviel, an welchem Punkte dies in der Chronologie des empirischen Bewußtseins auftritt. Oder anders ausgedrückt: das jeweilige Sollen ist eine Funktion des totalen Lebens der individuellen Persönlichkeit.

Damit wird auch klar — was ich als eine mehr beiläufige Folgerung bemerke —, in welchem Sinne »Konsequenz« des Handelns als Wert gelten kann. Sie wird meistens in einem objektiven Sinn verstanden: als ob die Situation, die Aufgabe, die stattgehabte Entwicklung aus ihrem logischen Gehalt diejenige Verhaltungsweise folgern ließen, die nun die »konsequente« und deshalb als sittlich von dem Subjekte zu fordernde wäre. Aber ob dies immer die Konsequenz für eben dieses Individuum ist, das ist durchaus zweifelhaft. Die Konsequenz seiner Natur führt vielleicht (nach der gleichen oder einer ebenfalls individuellen Logik) zu einem ganz andern Handeln; unbeschadet dessen, daß jene sachlichen Reihen Elemente eben dieses Wesens sein und ihre Konsequenz der seinigen infundieren, zu der seinigen machen mögen.

Hier wird ein Grundverhältnis des seelischen Lebens wichtig, das innerhalb der Ethik vielleicht noch nicht hinreichend beachtet ist. In jedem Verhalten von uns ist der ganze Mensch produktiv, und nicht nur, wie die Vernunftmoral meint, das reine Ich oder das sinnliche Ich. Da sie die Tat nur auf ihren Einzelinhalt ansieht, so schließt dieser in seiner logischen Determiniertheit alle anderen aus (für jeden mechanistischen Rationalismus gilt: omnis determinatio est negatio) — und damit die Lebenstotalität. Denn mag auch an die Wertstelle der äußeren Tat die »Gesinnung« treten, gleichsam als die kürzeste Linie zwischen der Tat und dem absoluten Ichpunkt — der ganze Reichtum der empirischen Persönlichkeit, den diese Linie nicht mit-

nimmt, ist hier von jeder, ebenso der tatsächlichen wie der ethischen Beziehung zu der Tat ausgeschlossen. Denn hier wird der Mensch nur beurteilt, insofern er gerade diese Tat vollbracht hat, nicht die Tat, insofern sie gerade von diesem Menschen vollbracht ist. Ja, es kann zu der isolierten Normierung der einzelnen Tat (d. h. zu einem allgemeinen Gesetz über ihren Inhalt) nur durch solchen Ausschluß des ganzen Menschen kommen. Und umgekehrt, dieses Herausreißen und Vereinzeln der Tat führt zu der Konstruktion des reinen, absoluten, transzendentalen oder transzendenten Ich, das das Korrelat dazu ist. In Wirklichkeit aber gilt dies nur für die logisierte und mechanisierte Vorstellung vom Seelischen und fällt ganz dahin, wenn man jedes Einzelverhalten als eine neue, bereichernde Möglichkeit, mit der die Daseinstotalität sich darstellen kann, gelten läßt. Dann wird das in der Vernunftmoral schwer begreifliche Verhältnis zwischen dem absoluten, eigentlich unlebendigen Ich und den wechselnden singulären Handlungen sogleich ein organisch einheitliches. Denn nun schließt das singuläre Tun jene Totalität nicht aus, sondern ein; sowenig unser Wissen ausreicht, es im einzelnen zu erweisen, so ist doch hier das metaphysische Grundgefühl dieses: daß jede besondere Existenz das Ganze des Daseins in ihrer besonderen Sprache restlos ausdrückt. Hiermit drängt eine ganz tief gelegene Spannung innerhalb des Lebensbegriffes zu Ausdruck und Lösung. Das Leben, als kosmische Tatsache, hat die Form eines absatzlosen Gleitens, es setzt sich von dem Zeugenden in den Erzeugten kontinuierlich fort. Schon der Begriff des Zusammenhanges der organischen Wesen scheint nicht ganz treffend, da er irgendeine Art von Selbständigkeit der Wesen involviert, die nur durch das sie durchflutende Leben balanziert oder überwunden wird. Vielmehr, das Leben ist ein Strom, dessen Tropfen die Wesen sind, er geht nicht durch sie hindurch, sondern ihre Existenz ist ganz und gar nur sein Fließen. Und nun ist das Rätselhafte, daß unter allen Erscheinungen der Welt gerade nur die Lebewesen **Individuen** sind, sie allein relativ in sich geschlossene Formen und Kreisläufe (neben und in all ihrer Wechselwirkung mit der Umwelt), sie allein Einheiten, die sich unter wechselnden Schicksalen und Umgestaltungen als solche bewahren. Das Leben zeigt also die größte Kontinuität, getragen von oder sich äußernd in der größten Diskontinuität, es ist eine Einheit, in die scheidende, Teileinheiten bildende Abstände zu setzen ganz widerspruchsvoll ist, und dennoch besteht diese Einheit aus lauter Wesen, die um eigene Zentren herum existieren und dies um so entschiedener, auf einer je höheren, reiferen Lebensstufe sie stehen: je mehr das Leben sich zur Seele entwickelt, empfinden wir einerseits seine äußerste Konzentriertheit,

sozusagen seine höchste Lebendigkeit — und grade hier die höchste Individualität des Einzelwesens, das entschiedenste, sozusagen bis zur Abschnürung von der allgemeinen Lebensströmung gehende Fürsichsein. Hier liegt ein Dualismus der Kategorien vor, durch die uns die Tatsache des Lebens überhaupt behandelbar wird — ein Dualismus, der sich durch alle Gestaltungsarten des Lebens erstreckt, von seinen logischen und metaphysischen Vertiefungen bis etwa zu den rein praktischen Problemen, wie sich die Selbständigkeit eines Individuums als eines Ganzen mit seiner Stellung als bloßen Gliedes in einem gesellschaftlichen Leben zusammenbringen lasse. Indem sich hieraus Inhalte der ethischen Aufgabe entwickeln, zeichnet sich am entschiedensten deren Differenz gegen das Kunstwerk. Dieses ist das schlechthin in sich geschlossene Gebilde, zur Selbstgenugsamkeit geformt und der Verflechtung in das Weltgeschehen (in dem nur seine Materie steht) gänzlich enthoben. Das organische Individuum aber, der gleichen abschließenden Beziehung seiner ganzen Peripherie zu seinem Zentrum zustrebend, ist zugleich Teil, Durchgangspunkt, Partei eines Zusammenhanges, der es übergreift. Man kann diese Zweiheit des Nach-Innen- und Nach-Außen-Gerichtetseins, der individuellen Lebensgestalt und des überindividuellen Gesamtlebens, dem sie angehört, die typische Tragödie des Organismus nennen. Es ist das Paradoxon der Ethik, das ihre Inhalte wohl am allgemeinsten zusammenfaßt, daß das Subjekt einheitlich sei, ohne den Zusammenhang aufzugeben, daß es sich dem hingebe, was mehr als es selbst ist, und zugleich es selbst bleibe; und insofern ist ihre Bestrebung, die Tragödie des Organismus zu versöhnen. Die zusagendste Möglichkeit dazu liegt vielleicht in der Vorstellung, daß jedes Lebendige das ganze Leben überhaupt in sich zur Verwirklichung, zur Darstellung brächte — natürlich nicht seiner Ausdehnung, sondern seiner Bedeutung, seinem inneren Wesen nach, und zwar auf eine besondere, individuelle, unverwechselbare Weise. Mag jeder Mensch seiner Natur und seinem Schicksal nach jedem andern unvergleichlich sein, so sind diese Verschiedenheiten doch nur die verschiedenen Tonarten, in denen sich die Natur, das Schicksal der gesamten Menschheit, und, weitergreifend, des gesamten Lebens gerade an diesem Punkte abspielen. Dann ist dies eben die Art und Form des Lebens, daß es in jedem Individuum g a n z ist, in jedem aber so eigenartig, daß damit die Geschiedenheit des einen vom andern, die brückenlose Geschlossenheit eines jeden in sich gegeben ist. Es handelt sich nicht einfach um das biogenetische Gesetz der Wiederholung der Gattungsentwicklung in der Entwicklung des Individuums; dieses, nur die Reihenfolge und Gesamtformung der Lebensstadien betreffend, wäre

nur ein einzelnes Segment jener viel weiter greifenden Vorstellung, daß in jedem Geschöpf die Totalität des Lebens, sein ganzer Sinn, sein ganzes metaphysisches Sein lebte: denn wo es überhaupt in einem Individuum ist, da ist es auch g a n z. In Analogie hiermit nun ist an der einzelnen Seele das Verhältnis ihrer Ganzheit zu dem, was man ein »einzelnes« Tun ihrer nennt, zu denken. Weil einerseits das Leben nur in dem Moment der Gegenwart Wirklichkeit hat, andererseits dieser Moment nichts isoliert Punktuelles ist, sondern in absoluter Kontinuität mit allen andern verbunden — darum ist jeder Lebensaugenblick, jedes Sich-Verhalten und Handeln das ganze Leben; dieses ist nicht eine Totalität für sich, der das einzelne Handeln in ideeller Abgetrenntheit gegenüberstünde. Sondern dies ist die eigentümliche, mit keinem mechanistischen Gleichnis erschöpfbare Form des Lebens, daß es in jedem seiner Augenblicke eben dieses ganze Leben ist, so mannigfaltig und einander entgegengesetzt auch die Inhalte dieser Augenblicke seien. Nicht ein Stück seiner, sondern das Ganze hebt sich zu der jeweiligen Tat. Vielleicht wird dies am deutlichsten, wo wir unser Verhalten zu durchgehenden Wesenszügen zusammenfassen. Wenn wir einen Menschen geizig nennen, so ist doch nicht sein Geiz geizig, sondern der ganze Mensch, der im übrigen tapfer, sinnlich, klug, melancholisch und noch alles mögliche ist — d e r ist geizig. Darum ist in jeder Handlung, die wir als eine geizige bezeichnen, eben dieser enthalten, gerade wie in jeder andern, die uns als eine kluge oder tapfere oder sinnlich bestimmte erscheint. Wie auch immer das Leben in diesem oder jenem Momente sei, es ist immer seine ganze Realität, und es ist ein völliges Verkennen vom Wesen des Lebens, wenn man seine einheitliche Ganzheit nur insoweit sehen will, als man qualitative Gleichheit in ihm wahrnimmt — die man dann durch eine Art von Mischung aller inhaltlichen Verschiedenheiten seiner Momente, einen Durchschnitt durch sie oder in einem »reinen« Ich, d. h. in einer Abstraktion von inhaltlichen Verschiedenheiten überhaupt zu gewinnen sucht. Die Kategorie vom Ganzen und Stück, die dem Unlebendigen gegenüber zu Recht besteht, ist auf das Leben, zuhöchst auf das individuell seelische, überhaupt nicht anwendbar. Sie gilt höchstens für die Lebens z e i t, d. h. für das leere lineare Zeitschema, das man gewinnt, wenn man sozusagen aus dem Leben das Leben wegstreicht. Innerhalb dieses freilich gibt es »Stücke«, Teile, die durch scharfe punktuelle Grenzen ausgeschnitten sind und deshalb für das in absoluter, niemals zerschnittener Kontinuität verlaufende Leben nicht einmal Symbole sein können. Diese innere Verbundenheit des Lebens, der möglichen Zerstückung der Zeit ganz fremd, bedeutet nicht nur das Vorher und Nachher, indem man von

jedem Punkt zu jedem nur durch alle zwischen ihnen liegenden hindurch gelangen kann; sondern außerdem greifen Vergangenheiten gleichsam über den Kopf alles Dazwischenliegenden hin und wirken auf das Gegenwärtige ein, gehen mit ihm zu stetig sich wandelnder Einheit zusammen — wie in einem Gemälde jeder Farbfleck nicht nur mit den benachbarten in Relation steht, sondern mit jedem andern derselben Leinwand, und dadurch jenes Netzwerk von Gegensätzen, Synthesen, Steigerungen entsteht, das wir als die »Notwendigkeit« im Kunstwerk ausdrücken, d. h. als die Unerläßlichkeit eines jeden Teiles, weil jeder andere eben dieser bestimmte ist, und zwar wechselseitig: jeder Teil des Kunstwerks ist das, was er an dieser Stelle ist, nur dadurch, daß jeder andere das ist, was er ist, die Bedeutung eines jeden schließt gewissermaßen das ganze Kunstwerk ein. Aber schließlich nähert sich auch dieses Gleichnis nur sehr unvollkommen und sozusagen nur dissolut dem, was die eigentümliche Form des Lebens prinzipiell restlos und in Einheit vollzieht: daß es wirklich in jeder jeweiligen Gegenwart ganz besteht. Daß diese Gegenwärtigkeiten einerseits als zeitlich getrennte »Stücke«, andererseits durch die Widersprüche ihrer Inhalte sich gegenseitig ausschließen, sich dagegen sträuben, jeweils das eine ganze Leben zu sein, geht nur auf die Wirksamkeit von Gesichtspunkten zurück, die an das Leben von außen herangebracht sind. In bezug auf die zeitliche Zerlegung zeigte ich dies schon. Zwischen 6 Uhr und 7 Uhr vergeht freilich »ein Stück« meines Lebens, dem sich ein anderes von 7 Uhr bis 8 Uhr anschließt, so daß jedes von ihnen mein Leben nur pro rata enthält, das ganze sich aus ihnen addiert. Allein vom Leben selbst her gesehen, ist diese Ausstückung durchaus nichts Objektives, nichts in seiner eigenen Struktur Vorgezeichnetes; man kann seine Kontinuität nur dadurch zum Ausdruck bringen, daß jeder etwa besonders betrachtete Moment das ganze Leben ist — weil es die Form dieses Ganzen, seine Einheit, ist, sich in etwas, was man unter dem äußerlich zeitlichen Aspekt Vielheit nennen muß, auszuleben. Dem Pantheismus, der die einheitliche Totalität des Seins in jedem seiner Stücke (einem hier ebenso inadäquaten Ausdruck) zu sehen meint, entspricht etwas, was man Panbiotismus nennen könnte. Nicht anders verhält es sich mit Rücksicht auf die qualitative Unterschiedlichkeit der Lebensstücke. Daß ich mein Tun in ein jetzt geiziges oder verschwenderisches, jetzt tapferes oder feiges, jetzt kluges oder törichtes zerlege, geschieht von begrifflichen Kategorien aus, die dem Lebensprozeß in sachlicher Systematik und ganz unverbunden gegenüberstehen. Natürlich sind es inhaltliche Unterschiede innerhalb dieses Prozesses selbst, auf die hin er bald der einen, bald der anderen

Kategorie Anwendung gewährt. Allein dieser Zustand bezieht seine wahre Wesenheit nicht von dem Begriffe des Geizes oder der Verschwendung, der Tapferkeit oder der Torheit her, sondern von der kontinuierlichen und kontinuierlich wechselnden Lebensströmung her. Hier zeichnet sich noch einmal aufs schärfste der Unterschied zwischen der begrifflich-allgemeinen und der vital-individuellen Anschauungsweise. Für den platonisierenden Standpunkt (der hier auch die Voraussetzung für die Ethik des »allgemeinen Gesetzes« bildet) ist die tapfere Handlung eine exemplifizierende Verwirklichung des Begriffes Tapferkeit, nur indem sie von diesem oder einem andern Begriff gedeckt wird, ist sie sozusagen überhaupt eine Handlung, von dorther, nicht von dem Leben, dessen Pulsschlag sie bildet, kommt ihr ihr Wesen. Mag man auch die transszendent-substantialisierenden Ausdrücke Platos ablehnen, wonach der Mensch, indem er so handelt, teilhat an der Idee der Tapferkeit, so ist doch das Grundmotiv noch immer wirksam. Noch immer erscheint die Tat ihrem Sinn, ihrer Beurteilbarkeit, ihren Einordnungen nach nicht als das ganze, jetzt gerade so sich verwirklichende Leben des Individuums, sondern als eine Verwirklichung des Begriffes der Tapferkeit. Von diesen Umschriebenheiten der begrifflich ausdrückbaren Inhalte des Tuns herkommend, ist das Jeweilige des Lebens freilich innerhalb dieses ein bloßes Stück, das mit andern zusammen (also z. B. das Vernünftige mit dem Sinnlichen, das Praktische mit dem Theoretischen, das Individualistische mit dem Sozialen) erst das ganze Leben bildet. Diese Betrachtungsweise ist zweifellos nötig und nützlich, da uns das Leben sowohl für das Handeln wie für das Erkennen nur durch seine Beziehungen zu solchen realen und idealen Reihen und Werten und seinen nach diesen zu sich streckenden Ergebnissen von Wichtigkeit zu sein pflegt. Allein von dem Quellpunkt her gesehen, an dem die Tat sich wirklich bildet, ist sie nicht eine »Tat der Tapferkeit« (diese halb dichterische Sprechweise hat für den Rationalismus doch eine irgendwie real gemeinte Basis), sondern sie ist die jetzige Wirklichkeit dieses Totallebens und deshalb, sobald es sich um ethische Verantwortung handelt, nur aus dem zu beurteilen und zu werten, was das Gesamtsollen dieses Lebens an dieser Stelle zeigt — durchaus übrigens zu unterscheiden von dem bloßen »Verstehen« dieser Handlung, das nur ihre Wirklichkeit angeht; obgleich auch das Verstehen nun wieder in analoger Weise nicht aus dem »Wesen der Tapferkeit«, sondern aus der jetzt zu der Tat sich hebenden Gesamtheit dieses Lebens zu erfolgen hätte. Eben darum ist das Sollen, auf den Verantwortungspunkt hin gerichtet, nicht nach einem allgemeinen Gesetz bestimmbar. Gewiß ist Tapferkeit als solche gut und Geiz als solcher übel, und

als allgemeines Gesetz könnte man nur wollen, daß die eine sei, der andere nicht sei. Aber was die so benannten Handlungen in der Reihe eines individuellen Lebens bedeuten, genauer: was sie als dieses Leben bedeuten (da sie doch nur die momentanen Darstellungen seiner Totalität und deshalb nur aus dem Gesamt-Sollen dieses beurteilbar sind) — das ist damit noch nicht bestimmt. Damit tritt die ethische Bedeutung des so ausführlich Behandelten hervor: daß in jeder Handlung der ganze Mensch produktiv ist, nicht ein noch so verfeinertes »Seelenvermögen«, das schließlich doch immer auf den Zirkel führt, daß unser geiziges Verhalten aus unserem Geiz und unser tapferes aus unserer Tapferkeit hervorgeht. Das allgemeine Gesetz, das, selbst als formales, sich für die Praxis doch immer in ein materiales umsetzen muß, bestimmt den ganzen Menschen von der transvitalen, transindividuellen Bedeutung eines rationalisierten Handlungsinhaltes her; es kann, wie sich erst jetzt recht ergibt, überhaupt nicht anders, aber es wendet dazu ein untaugliches Mittel an, weil es nicht aus der gelebten Totalität des Menschen, sondern aus der Begrifflichkeit eines isolierten Inhalts heraus seine Forderung stellt. Umgekehrt geht unser hier skizzierter Gedanke darauf, daß der Mensch, in der als einheitliche Kontinuität gedachten Ganzheit seines Lebens, etwas soll, ein mit diesem Leben gegebenes Ideal seiner selbst zu verwirklichen hat, dessen Wesen freilich, wie das des Lebens überhaupt, es ist, als unaufhörlich wechselnde, oft vielleicht einander logisch widersprechende Handlungen abzurollen. Diese Forderung geht nicht etwa auf die allgemeine »gute Gesinnung«, die zu ihrer individuell-praktischen Ausgestaltung immer noch weiterer Normen bedarf. Hier wird nun, eben aus dem Prinzip heraus, daß in jedem Tun der ganze Mensch produktiv ist, die einzelne Handlung durch den ganzen Menschen sittlich bestimmt — nicht durch den wirklichen, sondern durch den gesollten, der mit dem individuellen Leben ebenso wie der wirkliche gegeben ist. Aus ihm und nicht aus ihrer dem Leben transzendenten Verbegrifflichung ins Allgemeine muß die Handlung ihr Gesolltwerden schöpfen; sie muß es logisch, weil die ideale Lebenskontinuität (da sie Leben ist) ausschließlich an dem Sich-Heben ihrer Ganzheit zu, freilich singulär benennbaren, Handlungsinhalten ihre Existenz hat.

Natürlich handelt es sich in jedem gegebenen Augenblick immer nur um irgendeine einzelne sittlich geforderte Tat. Allein eine sittlich geforderte ist sie nur um ihrer Zugehörigkeit zu einem ganzen, ideell vorgezeichneten Leben willen. Denn zum Sollen gehört die — wie auch immer gedeutete — Möglichkeit, daß wir ihm mit unserer Wirklichkeit entsprechen oder nicht entsprechen. Nun aber

kann man wohl ein ganzes Leben, aus dem identischen Keimpunkt hervorbrechend, sich anders denken, als das wirkliche. Aber daß eine einzelne Tat »anders« sei, als sie geschehen ist, ist ganz sinnlos; dann ist es eben eine andere, und nicht dieselbe, die doch anders ist. Denn die einzelne Tat als einzelne ist aus dem totalen, organischen Lebenszusammenhang herausgehoben, für sie, die deshalb dem mechanischen Gesichtspunkt untersteht, gilt: est ut est aut non est. Nur das organische Wesen, zuhöchst die Seele, insoweit sie als ganze lebt, kann eine andere sein und doch »dieselbe«. Daher immer die Vorstellungen, daß wir zwar im ganzen des Lebens frei sind, das Einzelne aber determiniert ist. Das ist nur der Ausdruck dafür, daß auch das Sollen eine Totalität ist, aus der die einzelne Tat nicht zu zirkumskripter Selbstverantwortlichkeit herausgehoben werden kann.

Daraus ergibt sich nicht nur die Unmöglichkeit, irgendeinen einzelnen Zweck zum prinzipiellen höchsten Sollensinhalt aller Individuen zu machen, sondern das Wichtigere, dies Vermittelnde: daß das Sollen überhaupt nicht von einem Zweck herkommt. Nicht von einem solchen, sondern von uns aus sollen wir; das Sollen als solches ist kein teleologischer Prozeß. Dies betrifft natürlich nicht den Inhalt des Sollens, der vielmehr dauernd sich unter der Kategorie des Zweckes darstellt: unzählige Male sollen wir uns schlechthin zum Mittel für Zwecke machen, die über die minimale Einzelexistenz hinausgehen und denen gegenüber es auf uns als Selbstzwecke überhaupt nicht ankommt. Aber daß wir dies sollen, daß es uns unter der Kategorie der Pflicht auffordert — das ist nicht selbst wieder von dem Zwecke abhängig, dem wir mit der Tatsächlichkeit solchen Handelns dienen. Freilich, von den äußeren, uns umgebenden Mächten her gesehen, ist auch dies kein autonomes, sondern ein teleologisches Ereignis: die Gesellschaft, die Kirche, der Berufs- oder Familienkreis erlegt uns jene Pflichten der hingebenden, selbstlosen Aktionen als Mittel für die Zwecke dieser Gebilde auf. Aber darum, weil es von uns gefordert wird, ist es noch lange nicht sittlich gesollt, denn als Forderung ist ja die sittlich anzuerkennende nicht von der ungerechtfertigten unterschieden. Die Entscheidung also, daß die eine uns als Pflicht gelten soll, die andere nicht, kann ohne circulus vitiosus nicht von den Zwecken kommen, denen ihr Inhalt dient, sondern kann nur als unmittelbare, aus dem Innern des Lebens selbst erwachsene, obgleich seine Wirklichkeit absolut überflügelnde, Tatsache gesetzt sein. Die Zweck-Mittel-Relation gehört der Wirklichkeit an — sei es innerhalb äußerer Zusammenhänge, sei es innerhalb des ebenso bloß realen Wollens — und hat von sich aus nicht das Cachet des Gesollten. Das Sittliche am Handeln kann als solches nicht Mittel sein — so

sehr sein Inhalt uns zum bloßen »Mittel«glied sozialer, kultureller, geistiger, religiöser Reihen machen mag — ohne von seiner Wesenswurzel abgetrennt und in die Verknüpfung einzelner objektiver Geschehnisse aufgelöst zu werden.

Es bedarf dieser Entfernung der Teleologie aus dem Sollen, um den hier durchzuführenden Gedanken: daß das Sollen ein ideeller Lebensprozeß und keine Ausstrahlung von irgendwelchen Inhalten her ist, möglichst zu verdeutlichen. Kant hat das letztere, die Unmöglichkeit, das Sollen durch den Pflichtinhalt zu sanktionieren, sehr wohl durchschaut. Aber er ist doch so sehr in der Kategorie des Zwecks befangen, daß er nun die kühne Drehung versucht, die Sittlichkeit, Sollensmäßigkeit als ganze zum Endzweck des Lebens zu machen. Allein gerade daß er das Sollen an das »allgemeine Gesetz« heftet, macht die so erreichte Befreiung des Sittlichen von jedem Charakter als Mittel illusorisch. Indem Kant nämlich die Pflicht mit der allgemeinen, d. h. der logisch-begrifflichen Gültigkeit der Handlungsinhalte identifiziert, wird sie in eine rationalistische Weltanschauung eingestellt, und die Pflicht erscheint als ein Mittel, das Vernunftideal als eine Verfassung des Daseins zu verwirklichen. Dies Ideal der logisch-kosmischen Struktur, das die Kantische Geistigkeit dominiert, ist für die Erfahrungswirklichkeit nicht durchzuführen. Die allgemeinen Gesetze, die diese Struktur hier tragen, finden an den nur empirisch gegebenen, individuellen Spezifikationen ein Unauflösbares vor, das sie nur hinnehmen können. Innerhalb des Ethischen aber, das ganz und gar vom Geiste abhängt, bedarf es dieser Resignation des logischen Anspruchs nicht, sondern der hier souveräne Wille k a n n seine Welt diesem Anspruch gemäß gestalten. Das gerade verlangt Kant von ihm, und die irrationale Tatsächlichkeit des bloß Gegebenen verschwindet vor der restlosen Bildsamkeit, die die Willensereignisse für die Vernunft mit ihren logischen Allgemeingültigkeiten besitzen. Diese letzteren sind es, die die Weltform abgeben sollen und es allein hier können, indem alles Sinnliche, Gegebene, Individuelle, das sich als Theoretisches der rationalen Durchleuchtung entzieht, in die absolute Allgemeinheit des praktischen Gesetzes übergeführt wird. Hier also offenbart sich, daß auch der kategorische Imperativ von einer Teleologie umfaßt ist, daß auch so das Sollen, weil ihm die Allgemeingültigkeit seines Inhaltes vorgezeichnet ist, zum bloßen Mittel wird, mit dem Endzweck: einer logisierten, rational gesetzlichen Welt zum Dasein zu verhelfen. Von diesem letzten Motiv her gesehen, ist auch der kategorische Imperativ nicht wirklich kategorisch, sondern davon abhängig, ob wir eine logische Welt wollen oder sollen, denn erst als Mittel zu dieser ist er

legitimiert — gerade wie der Wahrheitswert von Kants theoretischem Apriori dadurch bedingt ist, daß wir die Gültigkeit des Erfahrungswissens anerkennen und in dem Augenblicke hinfällig wird, wo wir diesem aus irgendwelchen Gründen oder auch ohne Gründe die Anerkennung weigern. Auch hier hat die Tatsache, daß das Handeln seinem individuell-sittlichen Inhalt nach uns unzählige Male höheren, allgemeineren Zwecken beugt, dazu verführt, schon das Sollen als Sollen jenem weiteren idealen Zweck zu subordinieren und sein Wesen von dieser Subordination, d. h. von etwas ihm Transszendenten her zu begründen.

Also selbst der Kantische Versuch, der sich zweifellos noch am freiesten und größten über die Singularität der ethischen Prinzipien erhebt, dringt nicht zu der eigentlichen Autonomie des Sollens; diese zu erlangen, muß es seinen vorgeblichen Ursprung aus irgendwelchen, dem Leben gegenüberstehenden Inhalten und ihren logischen Verallgemeinerungen, selbst bis zum geläutertsten Formalismus hin, radikal abtun. Es nimmt zwar, indem es nun als eine Form jedes individuellen Lebens, dessen Wirklichkeitsform koordiniert, erkannt ist, alle möglichen, ihm äußeren Verkettungen auf; denn alle sozialen und schicksalsmäßigen, alle vernunfthaften und religiösen, alle aus den tausend Bedingungen der Umwelt stammenden Bindungen, Aufforderungen, Impulse wirken ja auf dies Leben selbst ein, gemäß der Füllung und Formung, die das Leben von ihnen erfährt, bestimmt sich jeweils seine Pflicht. Aber darum bleibt es seine Pflicht doch nur, insofern sie der aktuelle Moment der einheitlichen Totalität des so bestimmten ideellen Lebens ist. Wie sich das wirkliche Leben zu der jeweiligen realen Gegenwart hebt, so das Sollen eines individuellen Lebens überhaupt zu der jeweiligen Pflicht.

Nichts also liegt diesem Versuche ferner, als die Aufstellung eines neuen »Moralprinzips«. So wenig das bloße Denken uns zeigt, was wirklich ist, so wenig, was gesollt ist. Es wird nur für die vorgefundene Tatsache des Sollens eine Stellung innerhalb unseres »Weltbegriffs« gesucht, die seinem Inhalt gerechter wird, als die Bemühungen, es aus der Materie oder den formalen Verhältnissen seiner Inhalte herauszugewinnen. Darin, daß diese unternommen wurden, drückt sich die Ueberzeugung aus: daß man, wenn es auf Forderung, Ideal, Erlösung ankäme, sozusagen aus dem Leben herausmüßte, in ein Anderes und Gegenüber vom Leben, und daß die Inhalte des Handelns dies zu gewähren schienen, wenn man sie zu selbständigen Gültigkeiten und Wertsystemen ausformte. Davon ganz abweichend wurde die Linie hier so geführt, daß nur Sollen und Wirklichkeit, beides aber als Formen

des Lebens, die gegensätzliche Korrelation bildeten, nicht aber Sollen und Leben. Daraus wird begreiflich, wieso das gesollte Leben prinzipiell nur auf dieselbe Weise erkannt werden kann, wie das wirkliche Leben (wobei für die Feststellung beider noch genug sozusagen technische und sekundäre Unterschiede und Schwierigkeiten bestehen bleiben), und weshalb alle Versuche gescheitert sind, das Sollen aus einem dem Leben gegenüber abstrakten Apriori abzuleiten. Da nun das Leben sich nur an Individuen vollzieht, ist die moralische Normierung, ihrem Begriffe und inneren Prinzip nach, eine individuelle. Hierhin also hat sich der Gedanke entwickelt, daß die Ineinssetzung von Gesetz und allgemeinem Gesetz, wie sie die Ethik beherrscht und in der Kantischen zu reiner Abstraktion entwickelt ist, doch vielleicht nicht die beanspruchte logische oder selbstverständliche Notwendigkeit besitzt.

Im Verfolg dieser Feststellung handelt es sich nun um weitere Differenzierungen sonst verschmolzener Begriffe, weitere Ergründungen eines »Dritten«, wo die bisherige ethische Begriffsbildung ausschließende Alternativen gezeigt hatte. Die sittliche Forderung scheint für ihre Sanktion an die Entscheidung gewiesen: entweder ist sie das, was sich im subjektiven Bewußtsein, in der persönlich gewissensmäßigen Entscheidung als gesollt darstellt; oder sie kommt vom Objektiven her, von einer überindividuellen, aus ihrem sachlich-begrifflichen Gefüge Gültigkeit ziehenden Satzung. Dieser Wahl gegenüber glaube ich, daß es ein Drittes gibt: das objektive Sollen eben dieses Individuums, die aus seinem Leben heraus an sein Leben gestellte Forderung, die prinzipiell unabhängig davon ist, ob es selbst sie richtig erkennt oder nicht. Wiederum ist hier eine neue Scheidung und neue Synthese von Begriffen erforderlich: das Individuelle braucht nicht subjektiv zu sein, das Objektive nicht überindividuell. Der entscheidende Begriff ist vielmehr: die Objektivität des Individuellen. Besteht einmal ein bestimmt individualisiertes Leben, so ist auch sein ideales Sollen als ein objektiv gültiges da, derart, daß wahre und irrige Vorstellungen darüber sowohl von seinem Subjekte wie von anderen Subjekten gefaßt werden können. Die letzteren sind zwar dem ersteren gegenüber insofern in der ungünstigeren Lage, als sie das zugrunde liegende Leben nur aus seiner Erscheinung in der Form der Wirklichkeit kennen, während das eigene Subjekt es in einer unmittelbareren Weise kennt, so daß sich für sein Bewußtsein seine Sollensform eigentlich zugleich und in fortwährender Begleitung mit seiner Wirklichkeitsform entwickelt. Aber eine wirkliche Gewähr dafür, daß das subjektive Gewissen nicht irrte, ist nicht gegeben, obgleich sein Gegenstand aus dem individuellen Leben herausgeformt ist — denn

eben damit ist er ein objektiver, ebenso, wie dieses ein objektives ist. Ich belege mit der Analyse eines einfachen Beispiels, wie diese Begriffsbildung auf die ethische Problematik einwirkt. Man denke einen Antimilitaristen, der davon durchdrungen ist, daß Krieg und Kriegsdienst das schlechthin Verderbliche und Böse ist, und der sich der vaterländischen Waffenpflicht entzieht, nicht nur mit ruhigem Gewissen, sondern mit der heiligen Ueberzeugung, damit das sittlich Rechte, unbedingt Geforderte zu tun. Wenn nun sein Verhalten dennoch verurteilt wird, wenn die Erfüllung jenes vaterländischen Anspruchs gerade als sittliche verlangt wird, da es ganz gleichgültig sei, wie er darüber subjektiv denke — so weiß ich nicht, wie der Leugner des »irrenden Gewissens« sich mit dieser Situation abfinden könnte. Es genügt aber auch keineswegs, als Sanktion einfach die Staatsordnung und salus publica anzuführen. Denn daß diese als Macht besteht, der es nur auf Erfüllung ihrer Forderung, nicht aber auf die Innenseite des leistenden Subjekts ankommt — das bedeutet an und für sich noch nicht *sittliche* Forderung an dieses. Und wenn alle objektiven irdischen und überirdischen Ordnungen um den Menschen herumstünden und ihm ihre Ansprüche präsentierten — *er* hat sie zu erfüllen und, wenn es ein *sittliches* Tun sein soll, so müssen sie als Ansprüche aus ihm kommen, müssen das in *seinem* Sein gelegene Sollen darstellen; was von außen, von einem noch so idealen und wertvollen Außen, als Forderung an ihn herantritt, kann nur Material des eigentlich sittlichen Sollens sein, muß durch dieses erst als für diesen Menschen sittlich legitimiert werden. Auf dieser Basis, die keinerlei Kompromiß oder Konzession verträgt, meine ich allerdings, daß jener Antimilitarist wirklich zum Waffendienst moralisch verpflichtet ist, obgleich sein subjektiv sittliches Bewußtsein ihn verwirft. Denn die Individualität, die sich als Sollen darstellt, ist doch keine unhistorische, materialfreie, nur etwa aus dem sogenannten »Charakter« bestehende. Sie ist vielmehr dadurch mitbestimmt oder schließt es als gar nicht zu eliminierendes Moment ein, daß dieser Mensch etwa Bürger eines bestimmten Staates ist. Alles, was ihn umgibt und was er von je erlebt hat, die stärksten Triebe seines Naturells wie die flüchtigsten Eindrücke — alles dies formt an jenem flutenden Leben der Persönlichkeit, und aus alledem wächst, wie eine Wirklichkeit, so ein Sollen. Aus dem schlechthin individuellen Leben dieses Menschen heraus (denn ein anderes als ein individuelles ist eben nicht denkbar), zu dem sein Staatsbürgertum gehört, erhebt sich deshalb seine Pflicht des Waffendienstes, als ein schlechthin objektiver Ueberbau oder Nebenbau zu seiner Wirklichkeit. Ob er nun diese Pflicht weiß, ob er sie anerkennt oder verkennt, ist dafür völlig

gleichgültig, genau so gleichgültig, wie für die Wirklichkeit seines Wesens, ob er über sie richtig oder falsch urteilt. Für die abgekürzte Ausdrucksweise der gewöhnlichen Praxis genügt es natürlich, wenn man den Waffendienst für sittlich gesollt erklärt, »weil der Staat ihn verlangt«. Aber für die letzte ethische Frage, die aus dem eigentlichen Verantwortungspunkt des Menschen kommt, ist das nicht ausreichend. Hier wirkt jenes Verlangen des Staates nur, insoweit die Zugehörigkeit zum Staate sich in einer solchen Weise in das tatsächliche Sein oder Leben des Individuums verwebt, daß das Sollen, als welches dieses Leben sich ideal-ethisch vollzieht, die Erfüllung jenes Verlangens einschließt — dann aber ist die Forderung auch von allem Subjektiven absolut unabhängig[1]).

Das Entscheidende ist aber, daß das individuelle Leben nichts Subjektives ist, sondern, ohne irgendwie seine Beschränkung auf dies Individuum zu verlieren, als ethisches Sollen schlechthin objektiv ist. Die falsche Verwachsung zwischen Individualität und Subjektivität muß genau so gelöst werden, wie die zwischen Allgemeinheit und Gesetzlichkeit. Dadurch werden die Begriffe frei, die neue Synthese zwischen Individualität und Gesetzlichkeit zu bilden. Die sozusagen technische Schwierigkeit, dieses sich in der idealen Sphäre des Lebens vollziehende objektive Sollen auch als solches zu erkennen, wird niemand leugnen. Aber keine geringere droht, wenn man das Sollen unmittelbar aus dem Bestande extra-individueller Werte herleitet, die ihrerseits ganz ebenso der Deduktion bedürfen, oder wenn man sie kurzerhand damit abschneidet, daß das subjektive Gewissen nicht irre.

Ich habe früher ausgeführt, daß der eigentliche Sinn des für

---

1) Dies Beispiel macht auch klar, daß die Wendung von den allgemeinen Gesetzen zu individuellen Gesetzen nicht etwa die von jenen ausgesprochenen Inhalte prinzipiell dementieren will. Die begrifflich fixierbaren, dem Leben des Individuums vorbestehenden Inhalte werden eben doch unzählige Male zu Elementen und Relationen innerhalb dieses Lebens, werden ihm assimiliert wie dem Körper die ihm zugeführten Speisen, die ihn selbst aufbauen. Das so bestimmte Leben wird deshalb unzählige Male in seine aus ihm selbst erwachsenden idealen Forderungen alle diejenigen aufnehmen, die jene Inhalte aus ihrer rationalen und gesellschaftlichen, religiösen und staatlichen, karitativen und metaphysischen Verbegrifflichung heraus an uns stellen: die Logik des Lebens wird, inhaltlich und dem Resultate nach, mit der Logik all dieser Gebiete zusammenfallen. Die ethischen Prinzipien scheiden sich nur an der Frage, ob das Sollen als ethisches aus dem Leben heraus- oder an das Leben herankommt — und das letztere wird, wie ich schon betonte, auch von der »Vernunftmoral« aufrecht erhalten. Denn mit dem Begriff der »Autonomie« deckt sie doch nur ihre Voraussetzung, daß die Vernunft unseres Selbst die irgendwie in uns hinein transformierte, von uns repräsentierte Logik der Inhalte sei, die aber ideell oder metaphysisch ihrerseits autonom ist, d. h. außerhalb dieses Selbst besteht.

Alle geltenden Gesetzes die Sachlichkeit in der Entwicklung seines Inhalts ist: weil der Wert eben dieses in rein logischer Konsequenz, an und für sich, in ideeller Sachlichkeit besteht, darum ist er für Alle ein gültiges Sollen, gleichviel ob sie eigentlich Individuen sind und welche. Nun sehe ich aber nicht ein, weshalb dieselbe Objektivität nicht einem Gesetze zukommen soll, das aus dem eignen und totalen Leben dessen, für den es gilt, geboren ist. Die Gegebenheit dieses individuellen Lebens ist die Prämisse für eine genau so strenge und über alle subjektive Willkür erhabene Sollensfolgerung; nur daß der quantitative Ausdruck dieser Objektivität nicht in der Gültigkeit für beliebig viele, sondern gerade nur für dieses individuelle Leben besteht. Freilich bleibt hier eine Frage offen, auf deren Tiefe ich gerade nur hinzeigen kann. Im wesentlichen kennen wir das Leben in diesen beiden Formen: wie es ist und wie es sein soll. Dies sind die apriorischen Kategorien, durch die gestaltet allein wir es ergreifen können, jenseits derer, in seiner reinen Unmittelbarkeit, uns ein Ergreifen seiner versagt ist. Ich lasse hier dahingestellt, ob wir von diesem Leben nur als von einer Abstraktion sprechen können, oder ob wir es vielleicht in einem tiefsten Vital- oder Ichgefühl dennoch haben, in jenem schlechthin dunkeln, wie freischwebenden Gefühl, das nicht mehr Gefühl von Etwas ist, d. h. in dem der Prozeß und sein Inhalt in keiner Weise mehr zu scheiden sind. Etwas deutlicher nun wird dies Problem, sobald der Akzent mehr auf die Individualität des Lebens gelegt wird. Denn hier spielt die Qualität die entscheidende Rolle, und Qualitäten können wir uns immer unabhängig von der Frage, ob sie sind und ob und wie sie sein sollen, denken. Von jenen beiden Kategorien ist die der Wirklichkeit die — mindestens scheinbar — näherliegende, und soweit wir überhaupt von einem individuellen Leben, das enseits jener beiden stünde, reden, ist es durch eine Art Reduktion von seiner Wirklichkeitsform aus gewonnen. So ergreift die Kunst die Dinge, indem sie von ihrer Wirklichkeit absieht; aber sie bedarf dazu der treusten Beobachtung ihrer Wirklichkeit, weil diese allein die unmittelbar dargebotene Form ist, in der das Nicht-Wirkliche, das die Kunst sieht, sich uns gibt. Darum gibt die Kenntnis der Wirklichkeit zwar nun und nimmer mehr die Forderung, den Gegenstand der Ethik her; aber trotzdem bedarf es dieser Kenntnis durchaus, weil erst von ihr jenes Ueber- oder Unterwirkliche, die reine Individualität des Lebens, erschaubar wird oder wenigstens erschaubar zu werden pflegt, das sich auch, nach einer anderen Dimension hin, in der Form des Gesolltseins streckt. Wie aber auch dieses uns vorstellbar oder fühlbar werde, es erhebt sich die Frage, ob eine allge-

meine Formel von dort zu unseren ethischen Gefordertheiten führe, oder ob auch diese Entwicklung eine individuelle und deshalb möglicherweise bei jedem eine andere sei; das Resultat bliebe, da die eine Voraussetzung eine individuelle ist, in beiden Fällen ein individuelles. So formuliert erscheint das Problem bloß grüblerisch und spitzfindig. Tatsächlich aber drückt es einen fortwährend, wenn auch fragmentarisch in unserm sittlichen Bewußtsein lebendigen Unterschied aus. Auch wo wir überzeugt sind, daß sich unsere Verpflichtung nur aus der Basis *unseres* Lebens und nicht aus einer vorbestehenden Norm erheben kann, suchen wir doch unzählige Male nach einer durchgehenden Formel, nach der die Pflicht gleichsam als Funktion dieses Lebens ausrechenbar wäre und die bei jeder Variierung des letzteren die gleiche bliebe. Manchmal aber scheint es uns wieder, als wäre unser Sollen nicht nur seinem Material (und deshalb natürlich seinem schließlichen Inhalte) nach ein individuelles, sondern als wäre es auf jenem Umwege überhaupt nicht konstruierbar, nicht einmal rekonstruierbar; es scheint sich dann unmittelbar aus demselben, oder vielmehr als derselbe, nur jetzt ideal dirigierte, Anstoß zu erheben, der unser Leben überhaupt bedeutet und deshalb, so viel äußeres und allgemeines Material er sich auch assimilieren mag, keinen formbildenden Faktor, der seiner Individualität fremd sein könnte, in sich aufnimmt. Aber ich will wie gesagt auf dieses Problem, das nur durch eine Analyse der feinsten ethischen Strukturverhältnisse gelöst werden könnte, hier nur hinzeigen.

Dagegen bedarf es allerdings der entschiedensten Feststellung, daß der zunächst sich aufdrängende Sinn der Individualität: das Anders- und Besonderssein, die qualitative Unvergleichbarkeit des Einzelnen — hier *nicht* in Frage steht. Nicht um die Einzigkeit, sondern um die Eigenheit, in deren Form jedes organische Leben und zu höchst das seelische verläuft, handelt es sich, um das Wachsen aus eigener Wurzel. Daß sich an den Begriff des Individuums soviel Fehlerhaftes und Unzulängliches knüpft, liegt gerade daran, daß sein Inhalt vielfach nur in der spezifischen *Differenz* gesehen wird, durch die das Individuum sich von dem Allgemeinen, mit anderen Geteilten unterscheidet. Allein diese Scheidung geht das Individuum nach seiner Wesenswirklichkeit nichts an, diese ist vielmehr eine lebendige Einheit, zu und in der die vergleichbaren und die unvergleichbaren Elemente völlig koordiniert und insoweit ohne innere Rangunterschiede sich verweben und zusammenwirken. Das Individuum ist der *ganze* Mensch, nicht der Rest, der bleibt, wenn man von diesem das mit andern Geteilte abzieht. Freilich ist in einem gewissen Sinn die qualitative Einzigkeit nicht abzuweisen und zwar gerade,

weil wir festhalten, daß jedes einzelne Sollen die ganze Persönlichkeit repräsentiert und ein Gesamtleben, mag es noch so viel mit anderen gemein haben, doch eigentlich eine doppelte Unvergleichbarkeit an sich fühlt. Einmal in einer tiefsten Persönlichkeitsschicht, von der ein jeder, unbeweisbar, aber unwiderleglich empfindet, daß er sie mit niemandem teilen und niemandem mitteilen kann, die qualitative Einsamkeit des persönlichen Lebens, deren Brückenlosigkeit in dem Maße der Selbstbesinnung fühlbar wird. Und neben dieser sozusagen punktuellen, in das schlechthin Nicht-Extensive des Lebens zurückgezogenen Individualität gerade die des Gesamtumfanges unsrer Existenz: in vielen Einzelabschnitten dieser mögen Individuen übereinstimmen — die Totalität eines Lebenslaufes, mit wirklich a l l e n äußeren und inneren Bestimmungen und Ereignissen, wiederholt sich sicher nicht ein zweites Mal. Die Bezirke der Vergleichbarkeit, deren Inhalte überhaupt allgemeinen Gesetzen der Wirklichkeit wie der Forderung Raum geben können, liegen gewissermaßen in den mittleren Schichten der Persönlichkeit; sowohl ihr Innerlich-Zentralstes, wie ihr Phänomenal-Totales hat das Cachet des Unvergleichbaren, des nur einmal Seienden. Wie sich dies aber auch verhalte, die hier genannte Autonomie des Sollens berührt es nicht, weil die Ungleichheit mit anderen sie so wenig bedingen kann, wie — was Kant wollte — die Gleichheit mit anderen sie bedingen kann. Beides liegt insofern in der gleichen Ebene, da das über dem individuellen Leben oder vielmehr als dieses sich wölbende Sollen seinem inneren Sinne nach jenseits jeder Vergleichung steht, gleichviel zu welchem Resultat diese führe. Die qualitative Differenzierung des ethischen Verhaltens ist überhaupt dem Prinzip des allgemeinen Gesetzes gar nicht so entgegengesetzt, wie es scheint. Es ließe sich nämlich sogar als a l l g e m e i n e s Gesetz denken, daß ein jeder sich absolut anders verhalten solle als jeder andere. (Die Schleiermachersche Ethik, die der Romantik überhaupt, liegt in dieser Richtung.) Weil aber auch dieses Gesetz einen, wenn auch nur in abstracto, bestimmten und von außen herantretenden I n h a l t des Handelns vorschriebe, wäre es eben ein prinzipiell anderes als das individuelle Gesetz, das, in bezug auf die Handlungsinhalte völlig unpräjudiziert, deren ganze Unermeßlichkeit in Gleichheit und Ungleichheit vor sich hat. Der Schnitt muß eben anders, als man es gewohnt ist, geführt werden: nicht zwischen Gleichheit oder Allgemeinheit und Individualität im Sinne des Besonderseins, sondern zwischen Inhalt und Individualität im Sinne des Lebens. Denn die ganze Frage ist, ob die Norm von da her bestimmt sein soll, von wo das Handeln kommt, vom Leben, oder von da her, wohin das Handeln geht, von einem ideellen Außerhalb des Lebens, vom Inhalt. Und das ganze

Tertium, um dessen Herausstellung es sich hier handelt, ist: daß die Bestimmung vom terminus a quo, vom Leben her, sie nicht in eine naturalistisch-reale Kausalität bannt, sondern daß dieses Leben selbst, außer als wirkliches, noch als ideales, als Sollen verläuft und daß es die ethische Forderung nicht von einem Außerhalb-seiner (und auch die »Vernunft« hat sich, der Lebenstotalität gegenüber, als ein solches Außerhalb gezeigt) zu beziehen braucht, sondern sie als seinen eigenen Entwicklungsprozeß, aber gegen den als Wirklichkeit verlaufenden gleichgültig, in sich schließt.

Darum ist dieses Prinzip sowohl bei einer solchen Gleichheit der Wesen, wie sie das allgemeine Gesetz bedingt, als auch bei einer solchen Ungleichheit ihrer, die dieses ganz unanwendbar machte, von gleichmäßiger Gültigkeit. Es schließt deshalb ganz das Motiv aus, durch das sich das Individuum so oft, mit materialem Recht oder Unrecht, dem allgemeinen Gesetz zu entziehen liebt: man sei doch eben anders als die andern, man gehöre nicht in das allgemeine Schema, für diesen Fall passe nicht, was für alle andern passe usw. Dies kann nun nicht mehr gelten; wenn du anders bist als alle andern, so besteht darum für dich nicht weniger als für alle andern ein ideell vorgezeichnetes Sollen, denn es kommt aus deinem eigenen Leben, nicht aus einem Inhalt, der durch die Verallgemeinerungsmöglichkeit bedingt ist und deshalb vielleicht deinen Fall allerdings nicht einschließt. Wo sich Individualität und Gesetz gegeneinander spannen, kann das Individuum noch immer sagen: das Gesetz paßt nicht für mich, es ist nicht *mein* Gesetz.

Soweit überhaupt ein vom Handlungsinhalt ausgehendes Gesetz diese Schwierigkeit vermeiden kann, gelingt es dem kategorischen Imperativ, weil er sich wenigstens prinzipiell durch die Höhe seiner Abstraktion über alle apriorische *Einzel*festlegung des Ethos erhebt; nur weil er sich, wenn er konkret werden will, doch in solche spezialisieren muß und weil er sich der fließenden Form des Lebens, die er doch bestimmen will, widersetzt, ist er jenem Einwand nicht definitiv gewachsen. Erst dann verliert dieser alle Kraft, sobald der ethische Fundamentalgegensatz: zwischen Wirklichkeit und Sollen, nicht mehr mit dem andern: zwischen Individualität und Allgemeinheit zusammenfällt, sondern innerhalb der individuellen Existenz Platz findet; und sobald man sich klar macht, daß Individualität nichts weniger als Subjektivität oder Willkür ist: wenn die Wirklichkeit — die eine Form, in der die Individualität lebt — Objektivität besitzt, so tut es die andere, das Sollen, nicht minder.

Auf das Subjekt selbst schlägt überhaupt das so bestimmte ethische Leben nicht zurück. Wenn von jeher behauptet worden ist,

daß ein solches Leben nicht auf das eigene Glück ausgehen könne, so ist das zwar schon deshalb richtig, weil das Glück hier immer als Zweck des Tuns gedacht ist, und die fundamentale ethische Bewegtheit überhaupt nicht von einem Zweck, sondern von dem aus eigener Wurzel wachsenden Leben bestimmt ist (auch wenn ihre angebbaren Inhalte sich immer in der Zweckform darstellen sollten). Wenn es aber außerdem auch deshalb richtig ist, weil dies Glück einen Reflex des Tuns rückwärts in das Subjekt hinein darstellt, während das ethische Tun niemals in dieser umbiegenden, sondern in der vorwärts strebenden Richtung des Lebens als solchen läuft, so ist doch der Ausschluß des eudämonistischen Motivs nur ein Bruchteil dieser sehr viel prinzipielleren Bestimmung. Um ihretwillen wäre es sogar schon mißverständlich, die dem individuellen Leben entwachsende, seine Wirklichkeit ideell, aber aus ihm selbst heraus überbauende Forderung, die sich als Gegensatz zu der »allgemeinen« Legitimierung ihres einzelnen, für sich betrachteten Inhaltes weiß — es wäre mißverständlich, sie etwa als »Vollendung der eigenen Persönlichkeit« zu bezeichnen. Denn so sicher auch diese ein objektiver Wert ist, so wäre nicht nur auch dies ein einzelner Sollensinhalt, neben dem, eben weil er ein einzelner, a priori angebbarer ist, andere auf gleicher Rechtsstufe stehen; sondern es läge darin gerade jene vorhin gerügte, naive Undifferenziertheit: daß die von dem individuellen Leben ausgehende Idealbildung auch mit ihrem Inhalt zu ihm zurückkehren müßte. Sie kann sich vielmehr, ohne ihre Quelle zu verleugnen, und durch sie gerade getrieben, in soziale, altruistische, geistige, künstlerische Gestaltungen ergießen und in diesen ihren jeweiligen Endzweck sehen; das Leben vollendet sein urtümlich eigenes, nur von seiner individuellen Wurzel genährtes Ideal seiner selbst unzählige Male, indem es sich von sich selbst entfernt, sich selbst aufgibt. Will man dies durchaus Vollendung der eigenen Persönlichkeit nennen, so kann das nur eine Titulatur, aber nicht der ethisch entscheidende Endzweck sein, da die hier erfragte Sanktion überhaupt nicht von einem terminus ad quem, sondern nur von einem terminus a quo, von dem mit dem Leben selbst vorschreitenden Ideal seiner selbst kommen kann.

Dies Vitalisieren und Individualisieren des Ethos ist allem Egoismus und Subjektivismus so fremd (was freilich allen Denkverschmelzungen, deren Recht ich gerade bestreite, und ihrem naiven Dogmatismus schnurstracks zuwiderläuft), daß es nicht nur keine Erleichterung des sittlichen Anspruchs mit sich bringt, sondern umgekehrt das Gebiet der »mildernden Umstände« eher einschränkt. Viele unserer Taten, isoliert betrachtet läßliche Sünden, gewinnen ihr ganzes

Gewicht erst, wenn wir uns klar machen, daß unser ganzes Dasein dazu gedrängt hat, und daß sie unser Dasein vielleicht für alle Zukunft bestimmen werden — ein Kriterium, das aber nur für dieses individuelle Leben gelten kann und in der Verallgemeinerung auf irgend welche andere, die nicht mit dem meinen absolut identisch sind, ganz sinnlos wäre. Noch weitergehend: nun sind wir nicht nur dafür verantwortlich, daß wir einem bestehenden Gesetz gehorchen oder nicht, sondern schon dafür, daß dieses Gesetz für uns gilt; denn es gilt für uns nur, weil wir diese bestimmten sind, deren Sein sich durch jede geschehene Tat irgendwie modifiziert und damit das ihm stetig entfließende Sollensideal selbst in jedem Augenblick modifiziert. Diese Entwicklung des Sollens verhält sich wie die der theoretischen Werte. Daß uns irgend etwas als Wahrheit gilt, hängt von dem ganzen Komplex der in diesem Augenblick von uns anerkannten Prinzipien, Methoden und Erfahrungsinhalte ab, deren Zusammenhang mit der neuen Erkenntnis diese legitimiert. Ist dies aber geschehen, so verändert das hinzugekommene Element jenen Bestand in irgendeiner Weise, die selten rein quantitativ bleiben wird; es wird vielmehr leicht irgendwelche Bestimmungen neben denjenigen, die zu seiner Akzeptierung durch jene Kriterien führten, enthalten, und auch diese werden, da es eben als ganzes akzeptiert ist, als Wahrheit gelten und damit die Totalität der Wahrheiten irgendwie weiterentwickeln oder modifizieren. Es findet also der nächste, seine Legitimation nachsuchende Satz ein abgeändertes Kriterienfeld vor. Das heißt also, in prinzipieller Formulierung: jede anerkannte Wahrheit verändert die Bedingungen, auf die hin sie selbst als Wahrheit anerkannt wurde. Dies gilt nun ebenso für die Sollensentwicklung unseres Lebens. Indem irgend etwas als sittliche Forderung in der Strömung unseres Lebens, gestaltet nach deren bisherigem Lauf, Maßstäben, Inhalten sich erhebt, ist dieser Lauf weiterhin nicht mehr derselbe, sondern bietet nun dem nächsten Moment dieses ethischen Lebens andere Entstehungs- und Geltungsbedingungen, als diejenigen waren, unter denen das soeben modifizierende Moment zur Entstehung und Geltung gelangte. Natürlich macht dies Schwierigkeiten der ethischen Entscheidung sichtbar, denen gegenüber die Herrschaft eines allgemein gültigen, ein für allemal fest normierenden Gesetzes diese Entscheidung so leicht macht, wie es die Orientierung des Lebens unter einem patriarchalischen Despotismus gegenüber der unter der Autonomie des freien Menschen ist. Indem die fließende Gestaltung des Lebens als Sollen auftritt, indem das Absolute der Forderung in diesem Sinne ein absolut historisches wird, steigt die normierende Strenge tief unter die Schicht herunter, in der die Ethik

bisher die Verantwortung des Menschen allein suchte: ob er nämlich dem bestehenden Sollen gemäß wirklich handle. Aber nun reicht dies nicht aus, weil schon das Sollen unser eigenes Leben (unter der Kategorie der Idealität) ist und, wie es entsprechend unter der Kategorie der Realität der Fall ist, an jedem aktuellen Sollen jedes Moment des bisher gelebten Lebens mitgeformt, mitbedingt hat. Schon in dem Gesolltwerden jedes einzelnen Tuns liegt die Verantwortung für unsere ganze Geschichte.

Damit schließt sich nun das Bild der Lebenskontinuität in ihren beiden, hier als koordiniert behaupteten Formen. Wenn, wie ich meinte, das Leben die Gestalt hat, jeweils als ganzes sein jeweiliger Moment zu sein und die unvergleichliche Art seiner Einheit eben darin besteht, daß die völlige inhaltliche Entgegengesetztheit dieser Momente sie nicht hindert, ein persönliches Leben in seiner Ganzheit darzustellen, daß jedes Verhalten »das Leben« ist — so ist das bedingende Enthaltensein der ganzen Vergangenheit in dem aktuellen Sollen nur ein anderer Ausdruck dafür. Und wiederum nur ein anderer, nach einer anderen Dimension sich streckender ist es, wenn wir an jedem einzelnen Gesollten, das uns als ein formulierbares Gesetz gegenübersteht, fühlen: so sollen wir uns in diesem einzelnen Falle verhalten, weil wir uns als ganze Menschen in einer bestimmten (wenn auch nicht ebenso formulierbaren) Weise verhalten sollen. Auch im Sollen bestimmt das Ganze den Teil, lebt das Ganze im Teil. Wahrscheinlich ist dieses jeweilige individual-allgemeine Gesetz nicht begrifflich zu fixieren, sondern dies erreichen nur jene singuläreren Vorschriften, die sich bei seinem Zusammenschlage mit einzelnen Gegebenheiten und Situationen erheben. Aber darum ist dies Gesetz der individuellen ethischen Totalhaltung nicht weniger gültig und wirksam, wie sein Gegenstück im Gebiet der Wirklichkeit: jener unbeschreibliche Stil und Rythmus einer Persönlichkeit, ihre Grundgeste, die jede ihrer, durch die Gegebenheitsfaktoren hervorgerufenen Aeußerungen zu etwas unverwechselbar ihr Zugehörigem macht. Obgleich wir dies nie rein, sondern immer nur an einem material-einzelnen Verhalten als dessen Formungskraft ergreifen können, wissen wir doch, daß hiermit die tiefste Seinsbestimmtheit des Individuums sich darlebt. Daß nun, entsprechend, das Sollensganze der individuellen Persönlichkeit ohne Vorbehalt ihre jeweilige Sollung bestimmt, ist nur die ethische Ausformung davon, daß das Leben in jedem Augenblick seine Totalität ist. Auf diese Weise wird aller Mannigfaltigkeit der ethischen Situationen und Evolutionen Rechnung getragen und ebenso doch der Einheit, Stetigkeit, Konsequenz des

sittlichen Anspruches, die die Ethik der allgemeinen Gesetze nur in der mechanischen, zeitlich durchhaltenden Beständigkeit irgendwelcher Inhalte des sittlichen Wertgebietes (und sogar die bloße Form des allgemeinen Gesetzes ist in diesem Sinne noch ein Inhalt und muß sich in solchen umsetzen) zu erreichen meinte.

Auf der Basis also, daß das »individuelle Gesetz« (gleichviel übrigens, ob man das hier Gemeinte mit diesem oder einem anderen Schlagwort bezeichne) die Richtung des Sollens überhaupt umkehrt, es statt von den Lebensinhalten vielmehr von dem Lebensprozeß herkommen läßt, verbreitert es die normative Forderung gleichsam nach zwei Dimensionen über den Bezirk hinaus, den ihr Kant und eigentlich die ganze Moralphilosophie zugewiesen hatte. All das Variierende, seinem Sinn nach Einmalige, in der Lebenskontinuität ohne angebbare Grenzen Gleitende, das sich jeder Unterordnung unter ein vorbestehendes Gesetz ebenso wie der begrifflichen Sublimierung zu einem allgemeinen Gesetz entzieht — alles das findet nun ein Sollen über sich, da dieses selbst ein Leben ist und dessen kontinuierliche Form bewahrt. Und eben darum, weil die Forderung nicht als ein starres Ein-für-allemal dem Leben gegenübersteht, ist alles, was wir je taten und was wir je sollten, die Bedingung, unter der unser ethisch-ideales Leben sich zu der Wellenhöhe des jeweilig Gesollten hebt. Wie jeder Pulsschlag eines lebendigen Wesens durch alle seine vergangenen Pulsschläge bedingt ist, so kann auch in diesem Prozeß nichts verloren gehen, der nicht nur die Tat, sondern auch das Sollen jedes Augenblicks zum Erben und Verantwortungsträger alles dessen macht, was wir je waren, taten und sollten. Damit vollendet sich erst die Differenzierung, gleichsam das In-Freiheit-Setzen der Elemente, von deren Verschmelzung in der Ethik Kants diese Seiten ausgingen: daß nur das Wirkliche, aber nicht das Ideal-Normative individuell sein kann und nur das Allgemeine, aber nicht das Individuelle gesetzhaft — das sind die Verbindungen, deren Lösung sich auf diesem langen Wege vollzogen hat, damit die Verbindung von Individualität und Gesetzlichkeit sich vollziehen könne.

Deutsche Jahrhundertfeier und Kaiserfeier.

Freiburger Universitätsfestrede 14. Juni 1913.

Von

Friedrich Meinecke (Freiburg i. B.).

Hochansehnliche Festversammlung!
Werte Kollegen!
Liebe Kommilitonen!

Unsere Hochschule hat Sie gerufen zu einer Feierstunde, wo wir das tägliche Arbeitsgerät aus der Hand legen und den Sinn erheben möchten zu höheren Dingen. Wir dienen der Wissenschaft und erforschen die dem menschlichen Geiste zugängliche Wahrheit mit Hingebung aller unserer Kräfte. Aber Wissenschaft und Wahrheit, so unbedingt und streng sie jede Mitherrschaft anderer Gewalten in ihrem Gebiete abweisen, dürfen sich doch niemals loslösen von dem gemeinsamen Grunde, der sie alle trägt. Unsere Ziele liegen über Vaterland und Staat hinaus, aber unsere Wurzeln sind in sie eingesenkt, und es ist mehr als Dankbarkeit, es ist freudiger Lebensdrang, der uns auf die Festplätze der Nation führt. Dort stehen wir vielleicht nun beschaulicher und stiller als die Menge der Volksgenossen, denn wir können von unserer Art nicht lassen, nachzusinnen mitten im Handeln und an jeglichem Wünschen und Wollen zugleich eine wunschlose Betrachtung zu üben. Schwächt sich deswegen etwa die Kraft unserer Empfindungen und Entschlüsse? Wir entfachen in Wahrheit eine geheimere und tiefere Glut in uns, wenn wir unser zeitliches Streben durchwirkt sehen von den Goldfäden der ideellen Gewalten.

Eine besondere Fügung ist es, daß wir in diesem Jahre ein vergangenes und ein gegenwärtiges Erlebnis unserer Nation zugleich feiern dürfen. Wir feiern den erhabenen Schirmherrn unseres Reiches, der auf der Höhe seines Manneslebens und in gereifter Kraft jetzt auf ein Vierteljahrhundert seiner Regierung zurückschaut, und wir blicken von diesem Vierteljahrhundert zurück auf den Beginn des

Jahrhunderts, auf das Morgenrot von nationaler Freiheit und Einheit, das damals einen neuen Lebenstag unserer Geschichte einleitete. Eine so übermächtige Erinnerung will fast das Gegenwärtige, das wir feiern möchten, überschatten. Das darf und wird sie nicht, denn unseres Kaisers Schicksal ist unser Schicksal, und wir haben das Recht des Lebenden auch gegenüber der stolzesten Vergangenheit zu behaupten. Gerade das ist unsere Hoffnung, daß wir, Vergangenheit und Gegenwart geistig verknüpfend, freudiger und mutiger werden zum Schaffen wie zum Schauen.

Gehört es doch zum Wesen der Nation, wie es uns vorschwebt, daß sie nicht nur, wie der Vernunftstolz der französischen Revolution sich einmal einbildete, aus der Masse der zu einer Zeit miteinander lebenden und strebenden Menschen besteht. Sondern wie überall im Leben das empfängliche Auge die Wirklichkeit des Tages durchflutet sieht von Wirkungen der Jahrhunderte und Jahrtausende, so ist auch die sichtbare Nation nur ein Teil, ein Ausdruck, ein Repräsentant von etwas unendlich Großartigerem, von einer Gemeinschaft der Geister in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. National gesinnt sein im höchsten Sinne heißt: in ahnungsvollem Schauer und Ehrfurcht die Hände der Väter und Ahnen ergreifen, in den Reigen der Generationen eintreten, die bluts- und sinnesverwandt gemeinsam emporstreben zu den höchsten Werten menschlichen Lebens. Jedem Volke ist sein eigener Weg zu diesen Heiligtümern gewiesen. Indem wir mit vollem Bewußtsein, und doch zugleich von so vielen unbewußten Mächten der Vergangenheit angetrieben, unseren Weg zu den Höhen der Menschheit gehen, überheben wir uns nicht zu dem Glauben, daß die Wege anderer Völker Irrwege seien. Und selbst wo die Sorge um die eigene Existenz uns dazu nötigt, mit ihnen zu kämpfen, ehren wir innerlich in ihnen den Geist der Menschheit, der sein ganzes Licht nur entfalten kann, indem er die ganze Fülle seiner mannigfaltigen Farben entwickelt. Und wiederum diese Farben, diese unersetzlichen Eigenwerte der nationalen Kulturen, wie können sie anders gewonnen werden als durch Entfaltung aller Willens- und Geisteskräfte einer Nation, durch entschlossene Wahrung aller ihrer Errungenschaften, — wenn es sein muß, in heißestem blutigem Kampfe.

Das ist das Bild des »großen, energischen, unendlich bewegten und lebendigen Ganzen« der Nation, das vor einem Jahrhundert dem Deutschen hellglänzend aufging. Wohl waren sie eine Nation im volleren Sinne schon seit einem Jahrtausend, und Großes, Unvergängliches war von ihr geschaffen worden. Aber es fehlte das tiefe, beglückende Bewußtsein ihres ganzen Reichtums, ihrer inneren Einheit bei aller äußeren Zerspaltung, ihrer besonderen großen Mission für die Mensch-

heit. Wie hätte die politische Einheit der Nation gegründet werden können, wenn nicht diese geistige Einheit zuvor geschaffen und erlebt worden wäre. Aber wie hätte andererseits die geistige Einheit aus dem kleinen Kreise der Dichter und Denker, die sie zuerst repräsentierten, so rasch herauswachsen und zur erwärmenden Flamme für die ganze Nation werden können, wenn nicht gewaltige politische Leistungen und Pflichten, wenn nicht die allererste und dringendste Pflicht der Selbsterhaltung, der Abschüttelung fremden Joches diesen hohen geistigen Idealen die unentbehrliche körperhafte Substanz gegeben hätten! Das gehört doch zu den größten Fügungen der deutschen Geschichte, daß die Tage tiefster nationalpolitischer Demütigung zusammenfielen mit den Tagen höchsten geistigen Aufschwungs und daß dann diese geistigen Kräfte dem am Boden liegenden Körper des Staates zu Hilfe kamen und ihn wieder aufzurichten vermochten. Das Pathos der großen Tragödie, das oft nur die verborgenen Adern des geschichtlichen Lebens erfüllt, hier trat es, erschütternd und erhebend zugleich, vor aller Augen. Schuld und Sühne einer edlen Nation folgten in einem Gewittersturme aufeinander. In ihm aber wurde geboren, was heute in uns fortlebt, jene erhabene Vorstellung vom Wesen und Werte einer Nation, die uns Deutschen den Anspruch gibt, eines der Welt- und Menschheitsvölker der Zukunft zu werden. Das Wort »Vorstellung« ist noch viel zu kalt und abstrakt, denn die ganze Fülle des sittlichen, politischen und geistigen Lebens der Nation gehört in sie hinein. Daß es endlich einmal vereinigt wurde zu einem Strome, das ist das Große, was vor 100 Jahren uns zuteil wurde.

Doch wir dürfen uns nicht mit dem ersten, überwältigenden, aber inhaltlich noch zu unbestimmten Eindrucke begnügen. Wir müssen genauer auf Schuld und Sühne der einzelnen Glieder der Nation achten und wir müssen weiter, um das Schicksalshafte des ganzen Hergangs zu ahnen, auch jene dem harten Kausalmechanismus entspringenden Gewalten ins Auge fassen, die damals wie immer, Glück oder Unglück blind austeilend, das Leben der geistigen Werte begleiteten.

Staat, Geist und Volk waren die disjecta membra der Nation, die in ihrer Vereinzelung getroffen wurden, als der Keil der napoleonischen Macht zerschmetternd in das deutsche Reichsgefüge eindrang. Die Rheinbundstaaten waren in dem damaligen Zusammenbruche begünstigt durch ihre Kleinheit. Sie waren dem Eroberer nicht gefährlich, konnten ihm vielmehr nützlich werden und durften ihr politisches Dasein durch Anpassung an die Zwangslage erhalten. Wir können heute nicht mehr in die Scheltworte der Patrioten von 1813 über sie einstimmen, denn sie taten, was kleine, zur Selbstbehauptung unfähige Staatswesen tun mußten, und an verborgenen Unterströmungen deutscher Gesinnung

fehlte es in ihnen nicht. Wir in Baden dürfen des trefflichen Staatsmanns Friedrich Brauer gedenken, der, als er den Code Napoleon für sein Land zu bearbeiten hatte, es in bewußt deutschem Geiste tat, und dürfen auch an die ehrenvolle Teilnahme badischer Truppen am Frühjahrsfeldzug 1814 erinnern. Die Entscheidung über die Zukunft des deutschen Staatslebens aber lag bei Preußen, dem einzigen seinem Kerne nach rein deutschen Machtstaate im Reiche. Nicht freilich, um einen deutschen Staat zu schaffen, sondern, um einen Machtstaat zu schaffen, hatten Friedrich Wilhelm I. und Friedrich der Große gelebt. Auch sie folgten dabei dem ehernen Zwangsgebote politischen Lebens, und nicht sie luden die Schuld auf sich, die der preußische Staat in der Katastrophe von 1806 zu büßen hatte. Ihre Nachfolger vielmehr taten es dadurch, daß sie an den Formen des friderizianischen Machtstaates hängen blieben und den ihn beseelenden Willen zur Macht nicht mehr empfanden und verstanden. Darum verstand man auch nicht die Lehren, welche die französische Revolution gab. Friedrich Wilhelm III. zog aus ihr nur die ehrenwerte, aber beschränkte Nutzanwendung, daß die Fürsten nicht aussaugende Schmarotzer sein dürften, sondern dem Wohle des Landes dienen müßten, — er sah das Wohl des Landes im Frieden, wo doch rings um ihn alles auf Krieg und Machtentfaltung stand. Machtentfaltung aber bedeutete seit 1792, wenn man sie recht verstand, Entfaltung der Nationalkraft, Hinwegräumung der inneren Schranken, die sie hemmten, bürgerliche Reformen und nationale Wehrpflicht. Es fehlte in Preußen vor 1806 nicht an Erwägungen und Ansätzen dazu, wohl aber an klarem Verständnisse und herzhaftem Entschlusse. So wurde Preußen, mit ungenügenden und veralteten Waffen kämpfend, schließlich isoliert und überrannt.

Mancherlei kann man sagen, um die Versäumnisschuld des alten Preußens verständlich zu machen. Aber die gelenkige Dialektik des historischen Allverstehens darf nicht den natürlichen historischen Instinkt ertöten, der bei allen politischen Schicksalswendungen voran nach Kraft und Schwäche der leitenden Staatsmänner fragt. Wohl jedoch gilt es, diese Frage zu vertiefen und nach den geistigen Mächten zu forschen, die sich in ihrem Tun oder Lassen auswirkten. Die dem alten Preußen zum Verhängnis werdende Neutralitätsstimmung ist auch genährt worden aus gewissen Strömungen des damaligen Zeitgeistes; sie wurde lange gebilligt von breiten Schichten der gebildeten Kreise. Der unpolitische Charakter der deutschen Geistesbildung stimmte die schwachen Gemüter friedselig-genußsüchtig oder zu zersetzender Kritik. Die Großen aber des deutschen Geisteslebens vergaßen über ihren menschheitlichen Idealen nur zu leicht

das individuelle Schicksal des Staates, in dem sie lebten. Das ist die Mitschuld der deutschen Geisteskultur an der Katastrophe von 1806. Und doch darf man sagen, daß sie früher begonnen hat, ihre Schuld zu sühnen, als der preußische Staat. In den letzten ruhigen Zeiten, die ihr vor dem Zusammenbruche gegönnt waren, bildete sie Lebens- und Menschheitsideale aus, zwar jenseits des Staates, aber mit der Fähigkeit, den Staat dereinst zu erfüllen, wie große stille Seen auf der Höhe des Gebirges, die zugleich den Himmel spiegeln und die Kraft des Kataraktes vorbereiten. Indem sie das Ewige und Höchste selbstvergessen-selig anschauten, ließen sie das anschauende Gemüt mächtig und tatenfreudig in sich anschwellen. In rascher Folge nacheinander erwuchsen in Deutschland der idealische Mensch und der romantische Mensch, die beiden großen Menschheitsformen, aus denen die besondere Kraft und Schönheit der Erhebungszeit hervorgegangen ist.

Der idealische Mensch war der Mensch Kants, Schillers und Fichtes. Er nahm das alte Thema des Christentums auf, den Kampf des Geistes gegen das Fleisch und die Erlösung von der Angst des Irdischen, aber für Kampf und Erlösung wählte er neue Mittel. Eigenwert und Bedeutung der Sinnenwelt wurden erschüttert durch die vernichtende Kritik, die Kant an ihrem täuschenden Scheine übte. Schon damit sank ein Stück von Erdenschwere, die den Menschen belastet. Eine neue Welt stieg dafür auf aus den Tiefen des Geistes, die Welt der sittlichen Freiheit und Selbstbestimmung, ein Geschenk der im Menschen wohnenden Gottheit, und doch nur ein durch eiserne Arbeit und Anspannung zu verwirklichendes Geschenk, und kaum verwirklicht, auch schon immer wieder bedroht durch neue andrängende Erdenschwere. Schiller führte, um den Sieg über sie zu erleichtern, die Schönheit auf den Kampfplatz des Lebens und wies ihr die Aufgabe zu, Sinnenwelt und Geist zu versöhnen. Wie sehr würde man seine Lehre verkennen, wenn man sie als eine Aufforderung zu ästhetischem Genußleben und feiger Flucht vor der Wirklichkeit auffaßte! Vielmehr Kampf mit der Wirklichkeit und tapferes Aufsichnehmen aller ihrer Dissonanzen und Schmerzen forderte er, und die sittliche und ästhetische Vollendung des Individuums konnte er sich nur im engsten Zusammenwirken von Mensch zu Mensch und in der Hingabe an die Pflichten der Gemeinschaft denken. Wohl eröffnete sich nun dem ermattenden Lebenskämpfer der tröstende Blick in das Reich der Freiheit und Schönheit. Aber man konnte es nur schauen, indem man es schuf. Erkenntnis und Wille traten in die engste Verbindung, die vielleicht je hergestellt ward, und wurden zurückgeführt auf die innerste Quelle des Lebens.

Nur eines fehlte dem idealischen Menschen noch: der Anblick der großen realen Aufgabe, an die er seine Kraft zu setzen hatte. Lange irrte Fichte umher mit seinem Drange, das schöpferische Ich in die Welt zu übertragen. Schon gewann er sich in den ersten Jahren des Jahrhunderts ein blasses Ideal von Vernunft- und Kulturstaat, das er dem preußischen Staate vor Augen hielt. Mit wahrem Lebensblute füllte es sich erst, als der wirkliche preußische Staat zerschlagen und ein neuer zu schaffen war. Nun aber wurde er inne, daß auch noch mehr als schöpferisches Ich dazu nötig war. Die Bedeutung der Nation stieg ihm auf und der Zusammenhang von Staat und Volkstum und wiederum der von Nation und Menschheit. So wurden seine Reden an die deutsche Nation zur »verzehrenden Flamme der höheren Vaterlandsliebe, die die Nation als Hülle des Ewigen umfaßt«. Der idealische Mensch blieb idealischer Mensch und wurde deutscher Mensch, gerüstet zum Kampfe für die Freiheit.

Rascher durchmaß der romantische Mensch den Weg zum Volkstum. Auch er fühlte, wie der idealische Mensch, die Gottheit in sich, aber nicht sowohl wie dieser, als eine erst zu verwirklichende, sondern als eine bereits verwirklichte und im ganzen Universum ausgegossene Macht. Sehnsucht und Hingabe an sie wurde sein Grundgefühl. Das Göttliche mitten im äußeren Leben zu suchen, dem Selbstverständlichen einen hohen Sinn zu geben, die natürlichen organischen Grundkräfte des Lebens zu weihen und zu verklären, wurde das schöne Charisma des Romantikers. Ueber Vaterland und Volkstum und allem bunten Leben, das aus ihm erblühte, ging nun eine Morgensonne auf. Der Ernst aber und die Bedrängnis der Zeit härteten die zerfließenden Stimmungen. Mit unzerstörbarem poetischen Frohsinn im Herzen rüstete sich der Romantiker dazu, Leib und Leben einzusetzen für Volk und Vaterland.

Zur ersten großen Entfaltung kamen die neuen geistigen Kräfte in der Reform des preußischen Staates. Der Freiherr von Stein hat, obwohl ein Verächter aller Philosopheme, doch mit wunderbarem Instinkte den Lebensgehalt des Idealismus und der Romantik verwirklicht. Durch Bauernbefreiung und Städteordnung appellierte er an Selbsttätigkeit und Pflicht und versuchte, den Staat auf die genossenschaftliche Arbeit freier Menschen zu gründen. Die Städteordnung ließ er umspielen von Erinnerungen an altdeutsche Städtefreiheit und Bürgerskraft. Noch unmittelbarer wirkten die Impulse der Kantschen Sittenlehre auf die Erneuerung des preußischen Heeres ein, die Scharnhorst, Gneisenau und Boyen als Wegbahner der allgemeinen Wehrpflicht durchführten. Indem man hier wie anderwärts von der französischen Revolution übernahm, was tauglich war zur Entfesselung

größerer Staats- und Kriegsenergie, hielt man es reiner von störenden Zutaten despotischer Einförmigkeit und egoistischer Instinkte. Der deutsche Geist trat, wie es Fichte verlangte, an das Ruder und begriff sich selbst mit Bewußtsein als deutscher Volksgeist von uralter Vergangenheit und jugendlicher Triebkraft. Groß, unbeschreiblich groß ist diese Zeit, schrieb Clausewitz 1808. Mit dem Gemüte will die Zeit aufgefaßt sein. Nur in einem Gemüte voll Tatkraft kann sich die tatenreiche Zukunft verkündigen; in steter Berührung muß es sein mit Vergangenheit und Gegenwart.

Von wenigen Menschen freilich, setzte er hinzu, wird diese Zeit begriffen. Solche Klagen tönen uns von den Führern der Reform nicht vereinzelt entgegen. Der Geist des Zeitalters, schalt Stein 1810, ist verderbt. Gleichgültigkeit gegen das Wohl des Ganzen, Frechheit, grober Egoismus hat alle Stände, besonders die Beamten und den Adel, ergriffen, — eben die Stände, auf deren Mitarbeit die Reformer doch in erster Linie angewiesen waren. Man kann diese Klagen nicht damit abtun, daß sie lediglich den subjektiven Unwillen dieser Feuerköpfe über vorübergehende Hemmungen spiegeln. Diese Hemmungen waren vielmehr von ernsterer Art. Sie gingen hervor ebenso aus der Natur der Ideale, die jetzt die Wirklichkeit zu erobern suchten, wie aus der Natur der Wirklichkeit. Jene Ideale konnten den unpolitischen Ursprung, den sie hatten, nun einmal nicht ganz verleugnen. Der Mensch der sittlichen Selbstbestimmung, den sie forderten, war und ist nur die seltene und höchste Blüte des Kulturlebens; der Staat aber muß in seinem empirischen Dasein oft gröberen Geboten folgen, und die Gesetze des Staates müssen mit dem Durchschnittsmenschen rechnen. Das haben die Reformer nicht immer getan, und man darf sich deswegen über die unmittelbare Wirkung ihrer Maßregeln nicht falschen Vorstellungen hingeben. Die Bauernbefreiung, so heilsam sie war, hat doch auch schädliche agrarische Interessenkämpfe entzündet. Die Städteordnung wurde einem gedrückten, unbeholfenen und müden Kleinbürgertum gegeben. Sicherlich hat sie den besseren Elementen einen vaterländischen Schwung gegeben, aber die ganze Masse nicht zu durchsäuern vermocht. Die Heeresreformer mußte es peinlich berühren, daß die schärfere Heranziehung zum Dienste vielfach die Desertion steigerte. Aus der volkreichsten Provinz des Staates, aus Schlesien, mußte ihr Oberpräsident 1810 berichten, daß es an Gemeingeist, der die Regierung näher mit den Regierten verbinde, fast gänzlich fehle. Wohl hören wir aus dem Munde der Reformer, wenn sie an dem Idealismus der oberen Stände verzweifelten, Worte freundlicher Anerkennung für die Treue und Opferwilligkeit der unteren Stände; aber man kann die Frage aufwerfen, ob sie damit nicht

in einer Art von Rousseaustimmung die Folgsamkeit gehorsamer Untertanen zuweilen etwas idealisierten.

Ernste Probleme beschwor auch die Kampfespolitik der Reformer gegen den auswärtigen Feind herauf. Sie wollten 1808, 1809 und 1811 schon losbrechen mit sehr viel ungünstigeren Siegesaussichten, als sie 1813 sich eröffneten. Sie rechtfertigten es mit dem heroischen Motive, daß es besser sei, mit Ehren als mit Schanden unterzugehen, da Napoleons unberechenbare Politik über Nacht vielleicht den König von Preußen vom Throne stoßen konnte. Diese Gefahr bestand, — aber um sie zu vermeiden, trieben die Reformer in die andere Gefahr hinein, das kostbare Gefäß des preußischen Staates vorzeitig der Zertrümmerung auszusetzen. Die Politik des Königs, aus nüchterner Denkweise fließend, hat es doch erreicht, daß die Existenz des Staates notdürftig gefristet wurde bis zur Stunde, wo das Schicksal selbst einlud, die Waffen zu erheben. Macht und Bedeutung des äußeren Schicksals, der groben Zufälle des Kausalmechanismus, wir müssen auch ihnen den Schleier abnehmen und ihre harten Züge fest betrachten. Preußens Existenz hing zur Zeit des Tilsiter Friedens lediglich von den Entschlüssen des Zaren Alexander ab. Hätte es seinen politischen Zwecken damals entsprochen, Preußen dem Kaiser Napoleon zu opfern, was wäre dann aus Preußen und Deutschland geworden? Die ganze Erhebung von 1813 setzt doch die Existenz eines, wenn auch verstümmelten Staates voraus, der sie trug. Würde das preußische Volk, seines Staates beraubt, die spontane Kraft zum Aufstande in großem Stile gehabt haben? Wer den polizierten Charakter der deutschen Bevölkerungen kennt, wird dem Urteile eines unserer ersten Kenner jener Zeit zustimmen, daß es nach dem Untergange der großen Armee auf den Eisfeldern Rußlands wahrscheinlich dann nur zu isolierten Volkserhebungen von sehr zweifelhaftem Erfolge gekommen sein würde. Und die Erhebung des preußischen Staates und Volkes, wie sie dann 1813 wirklich erfolgte, war von Anfang bis zu Ende gebunden an Gunst und Ungunst der europäischen Lage. Nur ein überreiztes Nationalgefühl könnte es vergessen, daß wir ohne Russen und Oesterreicher vermutlich zu Boden geschlagen worden wären.

Alle geistigen Werte des Lebens führen ein zartes und gefährdetes Dasein. Um so heißer schließen wir uns an das geliebte Leben an, wenn wir wissen, daß es am Abgrunde schwebt. Die höchste Glut und Kraft der Erhebungszeit ist doch erst durch diesen Druck des blinden Schicksals auf den Geist entwickelt worden. Wer 1813 verstehen will, muß die furchtbaren Spannungen nachempfinden, die vorhergingen. Aus ihnen rang sich das menschlich Größte hervor, was diese Jahre hervorbrachten: der Entschluß, den Kampf mit dem

Schicksal zu wagen, unabhängig davon, ob es gelingen würde, es zu zwingen, lediglich um die eigene Seele zu retten, um das heilige Feuer in sich zu hüten. Die äußerste Kraftentfaltung der Handelnden wurde verbunden mit der stolzesten Zurückziehung des Geistes in sich selbst. Es wurde gezeigt und vorgelebt, wie der m o d e r n e Mensch Weltbezwingung und Weltflucht in sich vereinigen kann. Das Ewige im Menschen, umdroht von allen zeitlichen Gewalten, unternahm es, das Zeitliche nach sich zu bilden, und blieb doch unabhängig vom Zeitlichen. Hören wir den Ausdruck dieser Gesinnung aus dem Munde der großen Führer. Fichte erklärte: »Man kann auch bei der sicheren Ueberzeugung, daß alles unser Wirken auf dieser Erde nicht die mindeste Spur hinter sich lassen und nicht die mindeste Frucht bringen werde, ja daß das Göttliche sogar verkehrt und zu einem Werkzeuge des Bösen und noch tieferer sittlicher Verderbnis werde gebraucht werden, dennoch fortfahren in diesem Wirken, lediglich, um das in uns ausgebrochene göttliche Leben aufrecht zu erhalten.« Ernst Moritz Arndt rief 1810: »Nur die volle brennende Seele, das ganze menschliche Gefühl, ohne an eigene Zwecke und an verborgene Plane der Vorsehung zu denken, wird in der Wirklichkeit das Große und Herrliche schaffen und vollbringen und der Zeit den Namen geben.« Clausewitz schrieb 1812: »Es kommt gar nicht darauf an, ob wir viel oder wenig Mittel zur Rettung haben; der Entschluß soll aus der N o t w e n d i g k e i t der Rettung hervorgehen, nicht aus der Leichtigkeit derselben. Es gibt keine Hülfe außer uns selbst.« Und schließlich Wilhelm v. Humboldts unscheinbare Worte: »Ueberhaupt habe ich nie so ängstlich an den Erfolg gedacht und tue es noch nicht. Man unternehme das Rechte und setze alle Kraft daran, die man hat, und der Gewinn ist immer unermeßlich, wie auch das Schicksal den Erfolg krönen mag oder nicht.«

Humboldt schrieb diese Worte nach der Leipziger Völkerschlacht am 19. Oktober 1813. Wenn die preußischen Sieger sich sagen mußten, daß sie nicht ohne Russen und Oesterreicher hätten siegen können, so durften sie sich doch weiter sagen, daß jene ohne sie erst recht nicht hätten siegen können. Steins Pathos war es gewesen, das den Zaren zu dem welthistorischen Entschlusse emporriß, den Krieg nach Deutschland hineinzutragen. Scharnhorsts Werk war die Bewaffnung des preußischen Volkes in Linie, Landwehr und Freiwilligen. Die ersten Leistungen der jungen preußischen Truppen bei Lützen und Bautzen schufen das moralisch entscheidende Vertrauen, das den Verbündeten den Mut gab, durchzuhalten. Die strategische Kühnheit und Kraft Gneisenaus, gestützt von der Schlachtenfreudigkeit Blüchers, überwand alle Hemmnisse eines Koalitionskrie-

ges und rang den größten Feldherrn des Jahrhunderts nieder. Alle diese Energien wuchsen empor aus einer erneuerten deutschen Kultur und aus einem durch diese Kultur erneuerten Machtwillen des preußischen Staates. Sie strahlten aus in den Feuerliedern Arndts und Körners, in der Poesie des Lützower Feldlagers und in dem Todesmut der jungen Freiwilligen, die ihren Schiller und ihr Nibelungenlied im Tornister führten. Aber das Jahr 1813 bedeutet nun nicht mehr allein den Bund von Staat und Kultur und den Sieg der schöpferischen Individuen, sondern Erhebung, Kampf und Sieg einer ganzen Nation.

Es war deutsches Volksheldentum, was sie zeigte, nicht jene wilde und prasselnde Romantik des spanischen Aufstandes, die die Urheber des Landsturmedikts von ihr erwarteten. Der Deutsche ist schlichter und ruhiger auch im Heroismus. Mit rührender Selbstverständlichkeit brachten die Frauen ihre Opfer dar und exerzierten in den Wochen des Waffenstillstands die barfüßigen Wehrmänner auf den Wiesen. Wortkarg und entschlossen mit stiller Wut schlugen die kurmärkischen Bauern bei Hagelberg darein; von stummer Größe war der Anblick des Schlachtfeldes von Wartenburg, bedeckt mit den Leichen der armen schlesischen Weber. Aber auch das fröhliche Gemüt der Deutschen brach durch den Ernst hindurch und half tapfer mit. Der derbe Volkswitz lief durch die Reihen, und mit Rosmarinstengeln geschmückt wie zu einem Feste zogen die Soldaten Bülows auf das Schlachtfeld von Leipzig.

Die Nation zeigte sich größer und heldenhafter, als die Oberfläche ihres Tageslebens in den Jahren vorher hatte erraten lassen. Nie darf man, um das zu verstehen, die Erziehungsarbeit des absolutistischen Staates vergessen, die festen, militärischen Formen, die er geschaffen, die Offiziere des alten Heeres, die jetzt die Scharte von 1806 auswetzten und der Landwehr ihren Halt gaben. Nie ferner die elementaren Empfindungen der Rache und des Hasses gegen einen übermütigen Bedrücker, die den Mann des Volkes erfullten. Und vor allem auch nie die einfach-edlen Mächte des volkstümlichen Idealismus: Frömmigkeit, Gottvertrauen und Königstreue. Aber ohne die selbst zum harten Zwange oft sich steigernden Impulse der großen Führer, ohne den belebenden Staatswillen, den sie vertraten, hätte die Nation ihre schlummernden Kräfte nicht so mächtig entfalten können. Das moderne Nationalleben, wie es hier zum ersten Male in Deutschland sich entfaltete, ist keine einfache und ganz einheitliche Größe. Sehr verschieden sind in ihm die Stufen sittlicher und geistiger Reife, und seine leitenden Ideale werden voll verstanden und getragen nur von einem kleinen Kreise. Und doch hat

Wilhelm v. Humboldt am Schlusse des Jahres 1813 bescheiden gesagt: »Es gibt nur zwei gute und wohltätige Potenzen in der Welt: Gott und das Volk . . wir selbst taugen nur insofern, als wir uns dem Volke nahestellen.« Geheimnisvoll und reich ist der unbewußte Austausch zwischen Individuum und Volk, wie die Säfte auf- und niedersteigen im vielgegliederten Organismus; und selbst der vornehmste Geist bedarf der stärkenden Berührung mit dem schlichteren Ethos seiner Volksgenossen. Und aus deren tieferen Schichten rang sich doch jetzt etwas Neues an das Licht. Zum ersten Male wieder seit den Tagen der Reformation ging durch sie der Strom eines stärkeren Willenslebens, das jetzt nicht nur bewußt aus den Fesseln der Fremdherrschaft, sondern instinktiv auch aus den Fesseln des Polizei- und Feudalstaates hinausstrebte.

Unsere Nation ist von der Art, daß sie tief durchpflügt werden muß, um reichere Frucht zu tragen. Sie hat in früheren Jahrhunderten singuläre historische Schicksale erfahren, die einen Teil ihrer Ackerkrume weggespült haben. Die Erhebung von 1813 gab die Gewißheit, daß noch unerschöpfte Kräfte darunter lagen. Das darauf folgende Jahrhundert hat es bestätigt. Das unmittelbare Ziel, um das 1813 gekämpft wurde, ist behauptet worden. Dies Jahrhundert ist das erste Jahrhundert der neueren Geschichte, in dem keine fremden Heere Deutschlands Fluren durchzogen haben. Die große Forderung Steins, die politische Unabhängigkeit und die Kulturentwicklung Deutschlands zu sichern durch Aufrichtung eines mächtigen und freien Nationalstaates, ist in festeren und haltbareren Formen verwirklicht worden, als Stein sie zu planen wagte. Der willensmächtige Held, der ihn uns schuf, bewies, daß Deutschland nach dem idealischen und romantischen Menschen auch noch neue große Menschheitsformen zu zeugen vermag. Das Regierungsjubiläum des dritten deutschen Kaisers sieht das deutsche Volk vereinigt um alle Errungenschaften seines letzten Jahrhunderts und seiner letzten Jahrzehnte. Das ist das Erste, was wir unserem Kaiser heute zurufen, daß wir in der nationalen Monarchie den Grund- und Eckstein unseres Staatslebens erblicken, an den wir nicht rühren lassen. Sie ist uns kein bloßer Vernunftwert, sondern ein unersetzlicher Gefühlswert. Dem Deutschen, so kühn er auch den Flug ins Land der Ideen wagt, geht doch immer erst dann das Herz ganz auf, wenn ihm die lebendige Persönlichkeit als Träger der Idee entgegentritt. Wir sind nicht zufrieden mit dem Bewußtsein, daß unsere Nation eine große geistige Gesamtpersönlichkeit ist, sondern wir verlangen einen Führer für sie, für den wir durchs Feuer gehen können. Kein Charakterzug der Deutschen hat sich seit den Tagen des Römers, der zuerst über

uns berichtete, so fest erhalten als dies Bedürfnis nach Mannentreue. Vor 100 Jahren war es der Ruf des Königs, den das preußische Volk ersehnte, und sein männlich-edles Wort an das Volk, das über Preußens Grenzen hinaus zündete. Die Erinnerung an das ihm Angetane und an das ergreifende Schicksal der Königin Luise brachte die Herzen in Wallung. Vor 25 Jahren, als wir den Sohn und den Enkel der Königin Luise zu Grabe geleiteten, taten wir es mit dem tiefen Schmerze eines persönlichen Verlustes. Ihr Ruhm und ihre Größe war unser Stolz. Wir wollten nicht scheiden, was die Arbeit der Nation und was sie persönlich für die Erfüllung der nationalen Sehnsucht geleistet hatten — es war ein untrennbarer historischer Akt. Mit dem gleichen Gemütsbedürfnis wandten wir uns unserem damals jugendlichen Herrscher zu und begleiteten den Aufstieg seiner hochstrebenden und feurigen Persönlichkeit mit gespanntestem Anteil. Unseres Kaisers Schicksal ist unser Schicksal, sagte ich. Unsere Empfindungen und Urteile konnten wohl oft auseinandergehen, denn als freie Menschen dienen wir der Monarchie. Aber wir lassen nicht von ihm und er nicht von uns. Wir dienen gemeinsam jenem großen Ideale von Nation, das über das Dasein und die Interessen der heute lebenden Volksgenossen so hoch hinausragt, und freudig dürfen wir es aussprechen, daß der Schwung dieses Ideals ihn bis in die Tiefen seiner Seele erfüllt. Es ist sein heißer und leidenschaftlicher Wunsch, Führer der Nation zu allem Großen und Guten zu sein, und wie sein elastischer Geist ehrgeizig und rasch auf allen Gebieten menschlichen Strebens Bürgerrecht zu gewinnen versucht, sein innerstes Bedürfnis dabei aber überall auf feste, sichere Vorbilder und Grenzen des Strebens gerichtet ist, so möchte er auch eine Nation um sich geschart sehen, die wohl innerhalb solcher Grenzen alle in ihr liegenden Energien rastlos spielen läßt, aber bestimmte Grundlehren der christlichen Religion gläubig anerkennt und in ihren Idealen von Kunst und Schönheit den klassischen Normen der Vergangenheit treu bleibt. Er verbindet die gespannte Aktualität, das scharfe Zweckbewußtsein des modernen Menschen mit einer glühenden Verehrung der nationalen Vergangenheit, und die großen Gestalten und Erinnerungen seiner Vorfahren, seines Staates und Volkes verklären sich ihm zu farbenglänzenden Symbolen bleibender Werte. Wer nur an den Einzelzügen seines Wesens haftet, ist geneigt, einen Widerspruch zu finden zwischen seinem modern gerichteten Willensdrange und seiner historischen Romantik. In Wahrheit sind ihm auch seine geschichtlichen Ideale und Symbole geistige Werkzeuge, um die Tatkraft seiner Zeitgenossen zu beschwingen und um die flutende Bewegung des modernen Lebens in heilsamen Schranken zu halten. Ob sie in jeder

Hinsicht die Kraft dazu haben, das zu beurteilen ist nicht die Aufgabe der heutigen Stunde. Wohl aber haben sie ihm selbst die Kraft gesteigert zu großen positiven Leistungen, die wir dankbar empfinden als Sicherungen unseres nationalen Daseins und als Bürgschaften unserer Zukunft.

Voran und vor allem hat er als Hohenzollernfürst und Kriegsherr das geschichtliche Fundament unserer Macht befestigt durch eine in steter Anpassung an die Weltlage fortschreitende Verstärkung unserer Heereskraft. Die große Erbschaft der Erhebungszeit, der Grundsatz der allgemeinen Wehrpflicht — eine jener Erbschaften, die man immer wieder erwerben muß, um sie zu besitzen —, sie ist der vollen äußeren Verwirklichung heute wieder ganz nahe. Wie anders ist es heute als im alten Preußen vor 1806! Einer der großen Reformer hat von ihm im Hinblick auf sein viel zu kleines Heer gesagt: Man schlief in der Nähe eines Vulkans. Wir aber dürfen uns sagen, daß unser Kriegsherr und die Führer unseres Heeres mit wachen und scharfen Augen um sich sehen und fest die Hand am Degen halten. Wir fühlen mit ihnen die gewaltige Verantwortung vor unsern Kindern und Enkeln, denn wer unsere kontinentale Machtstellung erschüttert, kann uns in die Zeiten Ludwigs XIV. zurückwerfen. Eine neue Epoche der Weltgeschichte ist heraufgezogen und wird die Nationen auf die Wagschale legen, ob sie taugen zur Mitbestimmung der Weltgeschicke und zur schöpferischen Mitarbeit an der Weltkultur, oder ob sie zu abhängigem und stagnierendem Binnendasein zu verurteilen sind. Volksvermehrung und wirtschaftliche Entwicklung Deutschlands drängen uns mit Naturgewalt hinaus in die Welt, aber wie schmerzlich kommt es uns da zum Bewußtsein, was wir versäumen mußten zur Zeit unserer nationalen Zerrissenheit. Unserem deutschen Heerwesen haben damals Not und Machtbedürfnis der Einzelstaaten die ersten festen Formen geschaffen, aber unsere Seegeltung ging zugrunde. Sie wieder aufzurichten ist ein Lebensgedanke unseres Kaisers. Er hat fast von Anfang an unablässig geworben um die Nation und sie auf das hohe Meer gelockt — mit romantischer Phantasie, mit Seglerlust, mit nüchternen Berechnungen und glänzenden Ruhmesbildern. Er hat heute die Genugtuung, daß seine Ueberzeugung zur Nationalüberzeugung geworden ist. Aber eine der allerschwierigten Aufgaben, die je der Politik eines großen Staates gestellt worden sind, hat nun dadurch Deutschland in den letzten 15 Jahren zu lösen gehabt. Unter den Augen eines mächtigen Nebenbuhlers galt es eine Kriegsflotte zu schaffen, die unsere überseeischen Interessen wirksam verteidigt, und das noch unfertige Werk durch eine besonnene und Achtung gebietende Politik zu

schützen vor jähen Weltkrisen. Noch haben wir die Gefahrenzone nicht ganz durchschritten, aber die Luft der Gefahr ist zugleich Lebensodem für starke und gesunde Nationen. Vor 100 Jahren hat sie Staat, Geist und Volk in Preußen zusammengeführt und die deutsche Nation innerlich erneuert. Wer wollte heute vergessen, daß neue Lebensmächte seitdem wieder neue Risse zwischen uns aufgetan haben! Wir tragen mit unserem Kaiser schwer an ihnen, wir vereinigen uns mit ihm in dem heißen Wunsche, daß es gelingen möge, die unvermeidlichen und aus der Natur der Dinge entspringenden Gegensätze der Klassen und Konfessionen in Formen auszukämpfen, die mit der nationalen Brüderlichkeit verträglich sind und unsere weltpolitische Kraft nicht gefährden. Was der Staat durch sozialpolitische Gesetzgebung zu leisten vermag, hat er redlich versucht. Ihr Ausbau im vergangenen Vierteljahrhundert ist von unserem Kaiser mit persönlicher Wärme und tiefer Ueberzeugung gefördert worden und darf zu den größten und positivsten Leistungen unserer Zeit gezählt werden. Wer könnte und möchte sich heute unseres Volkes Dasein ohne sie denken. Allein schon das Pflichtgefühl müßte uns treiben, sie fortzuführen. Aber zur vollen Versöhnung der Klassen hat sie noch nicht zu führen vermocht.

Wir müssen, wenn wir uns nach Mitteln zum sozialen und nationalen Frieden umsehen, den Blick auch auf jene Quellen nationaler Kraft richten, die aus dem geistigen Leben, aus herrschenden Idealen und Menschheitsformen stammen. Freilich dem Zeitgenossen, obgleich er mitten in ihm lebt, zeigt sich dieses Quellengebiet immer etwas umwölkt. Das ist gewiß, ein starker und stolzer Wille zum Leben ist in unserem Geschlechte und prägt sich in den mannigfaltigsten Formen aus, in der großartigen Energie unserer wirtschaftlichen und technischen Arbeit, aber auch in der rücksichtslosen Zerbrechung alter konventioneller Werte in Kunst, Ethik und Religion und in dem ebenso rücksichtslosen Egoismus der Parteien. Neue Menschheitsformen sind entstanden, abseits vom Staate, selbst mit Protest gegen den Staat, aber auch mit Protest gegen die neu entstandenen Massengewalten des modernen Lebens und doch von ihnen allenthalben genährt. Es ist ein trüber undurchsichtiger Kampf zwischen Ich und Welt, ein wogendes Durcheinander von Geistigkeit und Erdenschwere. Unharmonisch, aber überreich an neuen Ausdrucksmitteln ist die Kunst unserer Tage; Sehnsucht und Trotz, ihre stärksten Triebe, sind Grundstimmungen unseres inneren Lebens. Werden sich auch diese feineren Mächte unserer Kultur einmal wieder um einen organischen Mittelpunkt, der ihnen heute zu fehlen scheint, sammeln? Werden sie, wie die vor 100 Jahren, die Fähig-

keit haben, auch den Staat zu erfüllen und zu beleben? Wir ersehnen es, wir hoffen es, aber wir wissen es nicht.

So sind wir auch in unserer inneren Entwicklung in eine Gefahrenzone eingetreten, deren Ausgang im Dunklen liegt, und indem wir die Siege von 1813 feiern, zieht uns die Verwandtschaft der Stimmungen mehr zu jenen zukunftsschwangeren, ahnungsreichen Vorjahren vor 1813, wo Winter und Frühling miteinander im Kampfe lagen, die innersten Kräfte der Nation noch verhüllt waren und alles Große unter dem Drucke eines ungewissen Schicksals geschaffen wurde. Die eigentlichen Schlachtfelder unserer Zeit liegen noch vor uns, nicht hinter uns. Darum vergeht uns auch heute die Neigung zum Prunken und Prahlen. Dafür ergreift uns eine starke und heilige Liebe zu dem wunderbaren, vielgestaltigen, vielgespaltenen und aus aller Spaltung immer wieder machtvoll zusammenwachsenden Genius unseres Volkes und der tiefe Ernst des Entschlusses, für ihn zu leben und zu sterben. Noch einmal sagen wir mit dem großen preußischen Denker von 1808: Mit dem Gemüte will die Zeit aufgefaßt sein, nur in einem Gemüte voll Tatkraft kann sich die tatenreiche Zukunft verkündigen; in steter Berührung muß es sein mit Vergangenheit und Gegenwart. Unsere Herzen umfassen das ganze geschichtliche Geflecht des deutschen National- und Staatslebens und die kostbaren Werte der Treue zwischen Fürst und Volk, die zu diesen Wurzeln gehören. Wir folgen unserem Kaiser auf dem steilen Wege zu den umwölkten Höhen unserer Zukunft. Gott segne und schirme Deutschland und seinen Herrscher!

Philosophie und Psychologie.

Von

Paul Natorp (Marburg).

Daß man über das Verhältnis zwischen Philosophie und Psychologie sich nicht einigt, kann nicht verwundern, da schon über den Begriff beider nichts weniger als Uebereinstimmung herrscht. Was meine Begriffe von Philosophie und Psychologie sind und wie danach das Verhältnis beider sich gestaltet, habe ich des öfteren früher dargelegt; ich werde auch hier davon zu sprechen nicht umhin können; um mich aber nicht lediglich zu wiederholen und zugleich zur Verständigung womöglich etwas beizutragen, möchte ich mir hier die Aufgabe stellen, die möglichen Auffassungen des Begriffs der Philosophie einerseits, der Psychologie andrerseits nach einem sicheren Einteilungsgrunde in Vollständigkeit aufzustellen, um dann für die verschiedenen grundsätzlich möglichen Auffassungen die Konsequenz in Hinsicht des Verhältnisses beider zu ziehen. Wenn auch so die Frage selbst nicht endgültig entschieden, sondern zwischen mehreren Möglichkeiten die Wahl gelassen wird, so wird doch vielleicht damit etwas gewonnen für das, was hier zu allererst nottut: für die Klärung der Fragestellung.

Was nun zuerst den Begriff der Philosophie betrifft, so besteht wenigstens soweit keine Meinungsverschiedenheit, daß ihre Aufgabe darauf gehe, das Ganze der uns möglichen Erkenntnis irgendwie in Einheit darzustellen. Da aber diese Einheit erst gesucht, nicht gegeben ist, so liegt es nahe, vorauszusetzen, was denn auch von den meisten vorausgesetzt wird, daß die Aufgabe der Philosophie jedenfalls die einer theoretischen Konstruktion sei. Diese Konstruktion aber wird verschieden gedacht; zunächst: als empirische, oder als überempirische.

Erfahrung als Wissenschaft ist in jedem Falle Einheitsdarstellung von Gegebenem, also theoretische Konstruktion. Was unterscheidet nun Philosophie, wenn sie theoretische, und zwar empi-

rische Konstruktion ist, von der als Wissenschaft verstandenen Erfahrung? Offenbar dies, daß sie sich die Aufgabe stellt, nicht bloß irgendein Sondergebiet des Erfahrbaren, sondern dessen ganzen Bereich zu umspannen und in der Weise, wie dies überhaupt möglich ist, in theoretischer Einheit darzustellen; also nicht bloß willkürlich abgegrenzte relative Einheiten, sondern, wenn es sein kann, die letzte, absolute Einheit aller relativen Einheiten des erfahrbaren Bereiches zu erreichen. Wenn es sein kann; richtiger vielleicht würde es lauten: wenn es sein könnte; denn schwerlich kann es sein, daß man, ohne den Boden der Erfahrung zu verlassen, zu einer absoluten Einheit des Erfahrbaren gelangt; obgleich eine solche Vorstellung manchen, die auf empirischem Boden doch philosophieren wollen, unklar vorschweben mag. Also wird es nur eine selbst noch relative, aber wenigstens die relativ höchste, umfassendste und zugleich konzentrierteste Einheit sein, die man im Sinne hat.

Selbst in dieser sehr nötigen Einschränkung bleibt die Forderung gewagt. Was in voller Strenge empirischer Methodik erreichbar, ist doch wohl in den empirischen Einzelwissenschaften beschlossen. Doch bleibt es vielleicht möglich, in einem Verfahren, das vom empirischen im Prinzip nicht abweicht, nur von gewissen strengsten Forderungen empirischer Methodik sich entbindet, zu Aufstellungen über eine mögliche allbefassende Einheit der Erkenntnis zu gelangen, welche, dieser Eigenart ihrer Begründung zufolge, allerdings nicht mit dem vollen Anspruch wissenschaftlicher Lehre werden auftreten können, aber doch, auf die gewissesten und fundamentalsten Ergebnisse der Gesamtempirie gestützt, in der durch diese selbst angezeigten Richtung über sie etwa nur durch einen freieren und kühneren Gebrauch der Hypothese sich hinauswagen, um, ohne Bruch mit den Grundsätzen der Empirik, doch dem Bedürfnisse eines letzten Abschlusses, wenn auch nur bedingterweise, zu genügen. So wird die Aufgabe der Philosophie, wie es scheint, von den meisten solchen Empirikern, die im Nebenamt philosophieren, aber auch von manchen verstanden, die sich im Hauptamt der Philosophie widmen und darum als Philosophen angesehen sein wollen.

Dieser Auffassung der Philosophie: als hypothetischer Konstruktion einer schwerlich absoluten, aber wenigstens relativ höchsten Einheit der Erkenntnis auf der Basis der empirischen Sonderwissenschaften und ohne grundsätzliches Abgehen von deren Verfahren, steht die andere gegenüber, daß die Aufgabe der Philosophie eine eigengeartete, von der der Empirie grundverschiedene, dem Prinzip und der Methode nach andere, gleichsam in einer anderen

Problemdimension gelegene sei. Empirie sei eben als solche, in noch so freier Ausdehnung ihres konstruktiven Verfahrens, eines mehr als scheinbaren, höchstens nur vorläufigen, hypothetischen Abschlusses in gedanklicher Einheit nicht fähig. Nach der Peripherie der Erkenntnis gerichtet, die gerade nach der strengsten Ansicht vom Sinne der Empirie selbst nicht geschlossen, sondern beweglich und zwar ins Unendliche sich ausdehnend zu denken sei, könne sie zu bleibend gültigen Ergebnissen niemals führen; und die Geschichte der Wissenschaften bestätige es auf Schritt und Tritt, daß, an welchem Punkte oder in welchem Kreise immer sie sich zu begrenzen versuchte, stets der Fortgang der Wissenschaft die willkürlich gezogene Schranke wieder durchbrach und in den neuen Lösungen nur wieder neue Probleme aufwies. Also müsse man jenen ganzen ins Unendliche sich dehnenden Kreis der Empirie, mithin deren ganze Ebene verlassen, über sie in einem neuen, von dem der Empirie prinzipiell verschiedenen Verfahren sich erheben können; nur dann sei es denkbar, zu einer haltbaren Vereinheitlichung der Erkenntnis zu gelangen.

Diese Erhebung über die Ebene der Erfahrung gleichsam in eine neue Dimension der Erkenntnis kann aber wiederum in verschiedenem Sinne verstanden werden und ist in allbekannten großen historischen Phasen der Philosophie in verschiedenem Sinne verstanden worden; nämlich, nach Kants Ausdrucksweise, im transzendenten oder aber im transzendentalen Sinne. Die ältere, naivere, aber noch keineswegs heute ganz zurückgedrängte Auffassung ist die, daß eben da, wo das Verfahren der Empirie versagt, ein anderes Verfahren theoretischer Konstruktion einsetzen müsse, um das, was dem Gegenstand nach über, außer oder hinter jener sich grenzenlos ausbreitenden Ebene der Erfahruug liege, zu erschließen: das »reine Denken«, der »Intellekt«, die »Intuition«, oder wie man es sonst nennen mochte, sollte diesen schlechthin jenseitigen Bereich des rein oder an sich Seienden uns erleuchten und darin den wahren, absoluten Einheitsgrund der Erkenntnis und des Erkennbaren sichtbar machen. Denn im endlosen Prozeß der Erfahrung gebe es kein reines Sein, weil keine reine, standhaltende, bedingungslos gültige Einheit, sondern allenfalls nur unendliche, wandelbare, immer wieder überschreitbare, notwendig wieder zu überschreitende, weil relative und bedingte Einheiten.

Dieser Auffassung der Philosophie, als die Erfahrung im Sinne der Transzendenz hinter sich lassend, stellt, vielleicht nicht schlechthin als erster, aber zuerst in voller grundsätzlicher Klarheit, Kant eine andere Art des Hinausgehens über die Erfahrung gegenüber, die er mit dem Worte »transzendental« bezeichnet:

nicht im Gegenstande, weder dem in empirischem Verfahren erreichbaren noch einem außer der ganzen Ebene der Empirie doch vorhanden gedachten, in einem anderen Verfahren etwa zu erreichenden sei die Einheit der Erkenntnis zu suchen, sondern allerdings in der Erfahrung (diese im weitesten Sinne verstanden, also die praktische, die ästhetische, und welche es etwa sonst noch geben mag, eingeschlossen) — aber nicht in ihrer ja grenzenlosen peripherischen Ausbreitung, sondern vielmehr im Rückgang zu ihrem Zentrum, ihrer Wurzel, ihrem erreichbar tiefsten Quell, ihrer notwendig zuletzt einigen, ursprünglich erzeugenden Methode. Alle theoretische Konstruktion des Gegenstandes bleibt so Aufgabe der Erfahrung, diese als Wissenschaft, und zwar im weitesten Sinne verstanden. Nicht in diese, auf den zu erkennenden Gegenstand gerichtete, konstruktive Arbeit der Empirie darf Philosophie eingreifen, auch nicht da, wo sie scheinbar versagt (in Wahrheit hat sie noch nie dauernd versagt), ihr Geschäft in die Hand nehmen und über sie hinaus zu Ende führen wollen, als wäre sie im Besitz von Erkenntnismitteln und Methoden zu Konstruktionen, die dem Objekt nach über »mögliche Erfahrung« gänzlich hinauslangen. Aber diese ganze, nie vollendete noch vollendbare Konstruktion der Erfahrung selbst zu konstruieren und damit ihrer letzten, zentralen, methodischen, nicht peripherischen, gegenständlichen Einheit sich zu versichern, das sei noch eine mögliche und notwendige und die einzig übrigbleibende legitime Aufgabe einer Erkenntnis, die auf den Namen Philosophie gerechten Anspruch habe, sofern sie eben die letzte legitim erreichbare, nämlich innere Einheit der Erkenntnis zu erschließen allein imstande sei. Diese Aufgabe müsse, aus klar einzusehendem Grunde, prinzipiell lösbar sein, da wir es hier nicht mit der Fülle der zur Erkenntnis nicht sowohl gegebenen als aufgegebenen Gegenstände, die unendlich, also unerschöpflich ist, sondern allein mit uns und unserer Erkenntnis selbst, ihrem eigenen Verfahren, ihren in ihr selbst liegenden und aufweisbaren Voraussetzungen zu tun haben. Selbst zu wirklich letzten Gründen müsse da, so meint man, wenigstens prinzipiell zu gelangen möglich sein, wenngleich diese sozusagen nach innen gewandte Erforschung der Erkenntnis selbst auf ihre immanente Gesetzlichkeit auch wieder ihre eigenen Klippen und Fehlerquellen habe, ja auch die Aufgabe selbst mit der an sich unbegrenzten peripherischen Ausdehnung der Empirie sich in ihrer bestimmten Ausprägung immer neu und anders stellen, mit dem Wachstum der Empirie an Umfang wachsen, zugleich an Tiefe der Bedeutung sich steigern werde. So ist es allerdings ein Hinausgehen über Erfahrung als

Ganzes, ein Sich-erheben zu einem neuen Gesichtspunkt, einem neuen »Mittelpunkt der Betrachtung«, es ist die Erschließung einer neuen Forschungsdimension, einer neuen Fragerichtung, verschieden von der nicht bloß dieser oder jener, sondern aller auf den Gegenstand direkt gerichteten, das ist: empirischen Wissenschaft. Aber sie kann nicht mehr, so wie das Hinausschreiten über diese im Sinne der Transzendenz, zu einer Entwertung der Erfahrungserkenntnis, einer Herabsetzung ihres Geltungsanspruchs führen; sie beläßt sie in ihren vollen Rechten, bestätigt sie in diesen, aber verfolgt eine fundamental andere Absicht als sie; sie liegt also nicht in der Linie ihrer Fortsetzung und überhaupt nicht in ihrer Dimension. Denn logisch, für das Denken, ist es eine neue Dimension, in die die Betrachtung sich erhebt, wenn sie, statt auf Theorie des Gegenstandes unmittelbar, auf die Theorie dieser Theorie ausgeht. Uebrigens wird dann ihr Verfahren dem der Empirie immer noch analog, es wird gleichfalls theoretische Konstruktion sein, und zwar auch auf eine faktische, in einem sehr erweiterten Sinne empirische Grundlage gestützt. Aber ihr Faktum und damit ihr Problem, somit der ganze Sinn der »Theorie« ist hier ein neuer, eben der Dimension nach von dem der gegenständlichen Empirie verschiedener.

Sind nun hiermit die möglichen Auffassungen der Aufgabe der Philosophie erschöpft? — Soviel ich erkennen kann, bleibt nur ein Letztes noch übrig. Alle theoretische Konstruktion, empirische wie metempirische, fußt irgendwie zuletzt auf Gegebenem (gegeben wenigstens im Sinne des faktisch gestellten Problems), aber entfernt sich zugleich von diesem Gegebenen, erschöpft nie seinen vollen Gehalt, sondern stellt ihn gleichsam nur in einem Extrakt, einer Reduktion dar; allgemein unter der Form des Gesetzes, sei es des empirischen oder eines metempirischen, und im letzteren Falle eines transzendenten Weltgesetzes oder des transzendentalen Erkenntnisgesetzes. Aber je mehr sie Konstruktion, je mehr sie Theorie ist, um so ferner rückt ihr die Fülle dessen, was doch zuletzt das Problem ihr stellte, was in Einheit darzustellen sie als ihre Aufgabe erkannte; das aber ist ohne Zweifel: die grenzenlose Mannigfaltigkeit des Erlebten und überhaupt Erlebbaren. Theorie, Wissenschaft jeder Art erwächst aus dem »Leben«, kann zuletzt nur ihm dienen wollen, strebt es zu ergründen, sei es, um es zu berichtigen, es eine Stufe über sich selbst zu erheben, oder auch nur es, wie es ist, zu erfassen und festzuhalten; was übrigens schon an sich eine Vertiefung des Lebens selbst bedeutet, dessen Kern ja nirgends anders als im Bewußtsein liegt. Aber in fast diametralem Gegensatz zu dieser ihrer zuletzt aufs Leben gerichteten Absicht scheint sie dem Leben

sich nur mehr und mehr zu entfremden, es in toten Begriff zu verwandeln; seine Fülle scheint in ihr verarmt, die Unmittelbarkeit, in der allein es wirkliches Leben ist, durch Vermittlungen und Vermittlungen von Vermittlungen ohne Ende unwiederbringlich verloren, seine flutende Regsamkeit in festliegenden, unbiegsamen »Formen« erstarrt, sein energischer Tatcharakter zu tatloser Betrachtung gelähmt. So aber scheint die *Einheit* des Bewußtseins nicht bloß um zu teuren Preis erkauft, sondern sie ist schließlich gar nicht, was sie doch sein wollte: Einheit des *Bewußtseins*, des gesamten uns *bewußten Seins*; also auch nicht der letzten, der tiefsten *Erkenntnis*. Denn Erkenntnis ist nicht nur in den Allgemeinheiten der abstrakten Theorie, sondern Erkenntnis, die höchste, gehaltreichste, allergewisseste sogar, ist am Ende doch die des vollen, voll bewußten, unmittelbaren *Erlebens*. Und gerade Einheit, lebendige Einheit ist zuletzt nicht in der sondernden Theorie, in der zerlegenden Abstraktion, in den bloßen »Gesichtspunkten«, die, mögen die weitesten Gebiete des Erlebbaren ihnen unterstellt sein, doch wahrlich diese nicht geben oder enthalten, sondern nur von außen auf sie, richtiger: über sie hin blicken lassen, nicht in der Fülle ihrer Wirklichkeit, ihrer *Konkretheit* sie erschließen.

So zeigt sich schon auf dem Boden der empirischen Konstruktion die Philosophie sehr im Nachteil gegen die Empirie, welche es doch wenigstens noch mit »Tatsachen«, nicht mit bloßen Aussichten und Denkbarkeiten zu tun hat, oder mit den Tatsachen nur durch einen losen Faden der Hypothese zusammenhängt. Vollends, wenn sich die Philosophie über die Ebene der Erfahrung gänzlich erheben will, so scheint sie entweder, als transzendente, so recht wie Mephistos »Kerl, der spekuliert«, sich im Kreise selbstgeschaffener Begriffe des Unbegreiflichen herumzudrehen, »und rings umher ist fette, grüne Weide« — oder, als transzendentale, dem »fruchtbaren Bathos« der Erfahrung zwar weniger entfremdet, sogar der letzten Absicht nach einzig auf es gerichtet, aber, als Theorie in der Potenz, eben auch Entleerung in der Potenz zu sein. Enthält schon das Gesetz erster Stufe, das Gesetz der Erscheinungen, nicht mehr die Erscheinungen selbst in ihrer Fülle, sondern eine bloße Reduktion aus diesen, so ist vollends das Gesetz des Gesetzes, das bloße Gesetz der Gesetzlichkeit überhaupt, mit dem es die transzendentale Philosophie zu tun hat — Reduktion der Reduktion, also nur noch um einen Grad ferner dem Unmittelbaren, Lebendigen, dessen Einheit darzustellen doch die Aufgabe der Philosophie sein sollte.

Mag also der »*Aufstieg*« (die platonische ἄνω ὁδός) der Theorie, und mag auch die transzendentale Theorie der Theorie (die

der »Dialektik« Platos entspricht) eine unerläßliche Vorstufe, mag es die Wegleitung sein, um zu der gesuchten Einheit der Erkenntnis überhaupt gelangen zu können, so ist doch diese in ihr noch entfernt nicht erreicht und dargestellt. Sie zeigt sie allenfalls nur aus weitester Ferne, vielmehr sie bezeichnet erst den Gesichtspunkt, unter dem sie, auch nur als Aufgabe, überhaupt erst erblickt werden kann. Es genügt aber, um sie nun wirklich zu erreichen, auch nicht, daß man in diesen Gesichtspunkt sich bloß einstellt, um von ihm aus den Blick über die weiten Gefilde des Lebens hinschweifen zu lassen; sondern man muß, sei es auf eben den Wegen, welche die konstruierende Philosophie im Aufstieg sich gebahnt hatte, oder auf solchen neuen, vordem vielleicht nicht geahnten, die von dem gewonnenen höheren Standpunkt erst sichtbar wurden, in die Ebene der Erfahrung wieder herabsteigen und sich ganz wieder in ihr heimisch machen.

So ergibt sich ein neuer Sinn der Einheit der Erkenntnis und damit der Philosophie. Jede Einheit bloßer Theorie, sei es die konzentrierteste, also umfassendste, ist eben insofern noch nicht Einheit letzter Instanz, als sie ganz auf die eine Seite des Bewußtseins — welches gewiß Einheit, aber Einheit des Mannigfaltigen ist — sich konzentriert und damit von der Gegenseite — eben dem Mannigfaltigen — sich gänzlich losgerissen hat. So bleibt immer diese letzte Zweiheit, eben der Gesetzeseinheit und der konkreten Mannigfaltigkeit, die jener zwar unterstellt, aber keineswegs durch sie gegeben oder nach ihrem konkreten Gehalt in ihr wirklich beschlossen ist; es bleibt die Entzweiung, die Spaltung in das »Eine« und das »Andere«, mit der offenbar die wahre, die Einheit des Erlebten, die erst die Einheit letzter Instanz wäre, zerrissen ist. Ein völliger Losriß war sicher nie beabsichtigt; aber indem man, mit vollem Grund und Recht, in methodisch verständlicher Einseitigkeit zunächst nur auf die Gesetzeseinheit losging, ließ man ihre Gegenseite, die unendliche Fülle des Mannigfaltigen, d. i. des Erlebten, zu sehr außer acht und verlor sie schließlich ganz aus den Augen.

Somit ergibt sich, gegenüber aller noch irgendwie abstrakten Einheitsdarstellung, sei es empirischer oder metempirischer, immanenter oder transzendenter oder transzendentaler Konstruktion, als eine letzte Grundart der von der Philosophie anzustrebenden Einheitsdarstellung die konkrete, d. h. eine solche, in der die Mannigfaltigkeit des Erlebbaren nicht untergeht, sondern voll erhalten bleibt, die Einheit in das Mannigfaltige, das Mannigfaltige in die Einheit wirklich eingeht, jedes nur in, nicht außer dem andern gesucht und gefunden wird. Eine vielleicht übermenschliche Aufgabe, die aber doch als

Aufgabe klar verständlich ist; deren Lösung man Schritt um Schritt nachgehen und so dem gedachten Ziele wenigstens näher, oder genauer gesprochen, in der klar vorgezeichneten Richtung auf es hin weiter und weiter kommen kann; denn da die Aufgabe, wie ersichtlich, eine unendliche ist, so gibt es streng genommen keine Näherung zu einem festen Endziel, sondern nur ein Fortschreiten ins Unendliche, bei dem das Ziel sich immer neu und größer stellt; aber darum doch ein sicheres Weiterkommen auf einheitlich gerichtetem Wege.

Wie soll man diese höchste, konkreteste Einheit nennen? Einheit des Bewußtseins, das wäre wohl sachlich zutreffend. Denn »Bewußtsein« umfaßt von Haus aus beides, Einheit und Mannigfaltiges, Mannigfaltiges und Einheit; die Einheit als Einheit des Mannigfaltigen, das Mannigfaltige als Mannigfaltiges der Einheit. Die einseitige Verfolgung der Einheitsrichtung im Sinne der konstruierenden Theorie, der bloße »Aufstieg« also ohne den »Abstieg«, ist Entfernung von der wahren, der konkreten Einheit; doch ist er notwendig, soll man dann in methodisch gesicherter Weise zum Mannigfaltigen zurückgehen können. Nur, wer in der Einseitigkeit des Aufstiegs zum Gesetz einmal befangen ist, dem verengt sich leicht der Begriff des »Bewußtseins« zu dem des bloßen Einheitsbewußtseins, welches doch gar nicht im Vollsinn des Wortes Bewußtsein ist, vielmehr es von Stufe zu Stufe mehr zu entleeren und schließlich ganz zu verflüchtigen droht. Darum bezeichnen wir die gemeinte konkrete Einheit lieber mit dem Wort »Leben«; meinen indessen mit Rousseau, daß Leben im vollen Sinne des Wortes Bewußtsein sei; daß es im bloßen Erkennen zwar nicht aufgehe, aber vollends nicht ohne es volles Leben sein würde. Denn sein Leben nicht erkennen hieße es im Grunde gar nicht leben, es nicht eigentlich erleben, sondern es nur über sich ergehen, von ihm sich nur tragen und treiben lassen. Verstehen wir somit Leben im Vollsinn zugleich als Bewußtsein, Bewußtsein zugleich als Leben, dann mag das eine wie das andere Wort diese gedachte Gegenseite zur »grauen Theorie« bezeichnen; da aber im gewöhnlichen Gebrauch beider Wörter allzu oft entweder das eine oder das andere vergessen wird, so mag die Doppelbezeichnung eben dies in steter Erinnerung halten: daß die letzte, konkrete Einheit, als Einheit im Mannigfaltigen, Mannigfaltiges in Einheit, dies beides in unaufheblicher Wechselbeziehung einschließen muß: das Bewußtsein und all das, dessen man sich bewußt sein mag, die Fülle und Unmittelbarkeit des Erlebbaren. Dieses wird ja nicht anders erlebt als im Bewußtsein; so wie umgekehrt das Bewußtsein, wenn nicht auf die Fülle des Erlebbaren gerichtet, ja sie in sich schließend, auch

nicht im vollen Sinne Bewußt-s e i n, bewußtes Sein, sondern allenfalls nur dessen Möglichkeit bedeuten würde.

Hiermit scheinen die möglichen Auffassungen der Aufgabe der Philosophie (unter dem hier eingenommenen Gesichtspunkt) erschöpft zu sein; etwas weiteres ist nicht absehbar als: Vereinheitlichung der Erkenntnis im Sinne empirischer oder überempirischer, im letzteren Fall transzendenter oder transzendentaler Konstruktion, oder aber im Sinne der konkreten Einheit von Bewußtsein und Erlebnis. Und ein Ueberblick über die großen historischen Gestaltungen der Philosophie würde nicht leicht eine »Philosophie« aufweisen können, welche nicht schließlich dieser Einteilung sich fügte.

Sollte nun nicht bloß gesagt werden, welche Auffassungen an sich möglich, sondern welche von diesen die richtige sei, so würde wohl die Antwort uns am nächsten liegen: daß ganz am Ziele vorbei nur die transzendente Fassung der Aufgabe gehe, jede der drei anderen: die empirisch-konstruktive, die transzendentale und die letzterwähnte der Wiederherstellung des Vollgehalts des Erlebbaren auf Grund seiner Konstruktion in theoretischer Einheit — ich pflege es »R e k o n s t r u k t i o n« des Erlebten zu nennen — ihre begrenzte Berechtigung habe. Nur möchte es angemessener sein, die bloße hypothetische Ergänzung der Empirie — der darum nicht jeder Wert abgesprochen zu werden braucht — nicht »Philosophie«, sondern allenfalls ihren Vorhof zu nennen; der eigentlichen Philosophie aber würde, in Erinnerung besonders an ihren Begründer, P l a t o, wohl die Doppelaufgabe des »Aufstiegs« und »Abstiegs«, nämlich 1. die transzendentale Konstruktion, 2. die Rekonstruktion des Vollgehalts des Erlebbaren zuzuweisen sein, welche beiden Aufgaben sich nicht nur nicht widerstreiten, sondern schlechterdings zusammengehören, eine ohne die andere nicht nur unfruchtbar, sondern für sich halb und in ihrer Halbheit haltlos, in sich selbst nicht konsistent wäre. Abhängig aber dem Erkenntnisgrunde nach ist (wie ich besonders in meinem letzten Buche zu begründen versucht habe) die Aufgabe der Rekonstruktion von der der Konstruktion, nicht umgekehrt.

Dürfte diese Ansicht auf allgemeinere Anerkennung rechnen, würde man dann ferner mit mir sich klar machen, daß nichts anderes als die erreichbar reinste und gesichertste M e t h o d i k d e r R e k o n s t r u k t i o n d e s E r l e b b a r e n die schließliche und wahre Aufgabe einer philosophischen P s y c h o l o g i e sei, so wäre damit die Frage nach dem Verhältnis zwischen Philosophie und Psychologie dem Prinzip nach gelöst: Psychologie nach diesem Begriff würde zur Philosophie unzweifelhaft gehören, ja ihren Gipfel, die letzte Erfüllung ihrer Aufgabe bedeuten, aber allerdings den Begriff der Philosophie

nicht erschöpfen, auch nicht ihre Grundlage bilden; denn vielmehr bedarf sie als Grundlage der transzendentalen Konstruktion. Diese also wäre die grundlegende, jene die abschließende, die krönende Philosophie, während keine von beiden für sich, sondern nur beide zusammen die Philosophie darstellen würden.

Aber diese These, von mir selbst noch nicht seit langer Zeit in dieser Bestimmtheit ausgesprochen, bisher nicht in einer auch nur mir voll genügenden Durchführung entwickelt und von keinem anderen bisher meines Wissens gleichsinnig vertreten, hat sich die Anerkennung erst zu erringen; sie will keinesfalls mit den wenigen, sehr im Allgemeinen bleibenden Andeutungen, an denen es hier genug sein mußte, zureichend begründet sein. Somit haben wir jetzt, unserem anfänglichen Plane entsprechend, ganz als ob bisher nichts in Hinsicht des Verhältnisses der Psychologie zur Philosophie ausgemacht sei, die möglichen Auffassungen auch der Psychologie nach erschöpfender Einteilung festzustellen und alle sich ergebenden Möglichkeiten zu berücksichtigen. Und zwar wird hierbei der Gesichtspunkt der Einteilung wohl nicht ein völlig anderer sein dürfen, als nach welchem die möglichen Auffassungen der Philosophie eingeteilt wurden, da sonst nicht leicht eine klare Vergleichbarkeit sich ergeben würde.

Nun gründete sich unsere Einteilung der Begriffe der Philosophie auf die erste Voraussetzung, daß Philosophie in jedem Falle auf eine letzte Einheit der Erkenntnis gerichtet sei. Psychologie aber scheint eher der Gegenseite der Einheit, dem »Mannigfaltigen« zugewandt; wie sollten also die gleichen Unterscheidungen, die für die Philosophie galten, auf die Psychologie zutreffen? — Nun: vielleicht gerade, indem sie ihr diametral gegenüberliegt, muß sie zuletzt mit ihr unter die gleichen Gesichtspunkte der Einteilung fallen. Wie die Einheit, welche die Philosophie sucht, der Mannigfaltigkeit zwar entgegengesetzt, aber eben damit ganz auf sie hingewiesen, eben Einheit des Mannigfaltigen ist, so könnte das Mannigfaltige, welches den Fragepunkt der Psychologie bildet, etwa gerade das Mannigfaltige jener Einheit sein, welche alle Theorie und zuletzt, als Theorie der Theorie, die Philosophie sucht. Dies vorausgesetzt, würden mit klar einzusehender Notwendigkeit den verschiedenen Bedeutungen, in denen die Einheit der Erkenntnis verstanden werden kann, ebenso viele verschiedene Bedeutungen des letzten zur Einheit zu bringenden Mannigfaltigen entsprechen: also ein Mannigfaltiges als Gegenseite der empirischen, der transzendenten, der transzendentalen Gesetzeseinheit, und schließlich die Mannigfaltigkeitsseite jener letzten, konkreten Einheit, welche eben die letzte Grundbeziehung zwischen

dem Einen und Mannigfaltigen selbst, so wie dies überhaupt methodisch möglich ist, zu Begriff bringen will.

So wäre sozusagen mit einem Schritt zu einer sehr radikalen Lösung unserer Frage zu gelangen. Aber freilich wäre mit der ersten Voraussetzung das Resultat eigentlich schon vorweggenommen. Für diese Voraussetzung aber darf nichts weniger als allgemeine Zustimmung erwartet werden; für die Voraussetzung nämlich, daß Psychologie es allgemein mit dem Mannigfaltigen zu tun habe, welches aller Einheit des Begreifens, allem Begriff, insbesondere allem Gesetzesbegriff, daher aller Wissenschaft und so natürlich auch der von der Philosophie gesuchten Einheit der Erkenntnis letztinstanzlich und (wie wir sagten) diametral gegenüberliege. Eine solche, fast uferlos scheinende Vorstellung von dem Sinn und der Aufgabe der Psychologie wird den meisten schlechthin unannehmbar dünken. Vielmehr gilt die Psychologie, wie verschieden auch sonst ihr Begriff gefaßt wird, sozusagen allen, die an ihr arbeiten, als eine besondere, empirische Wissenschaft, objektivierend, also konstruierend, wie jede andere; objektivierend, wenn nicht in Gesetzen, doch jedenfalls in Tatsachen, in allgemein beschreibbaren Lebens- und Bewußtseinsgestaltungen. Oder, wenn über ihren empirischen Charakter etwa noch ein Zweifel besteht, so kommt als sonstige Möglichkeit nur die der transzendenten Konstruktion in Frage, d. h. ob nicht Psychologie, überhaupt oder doch in letzter Erwägung, metaphysisch, ontologisch zu begründen sei. Dagegen ist meines Wissens nie der Versuch gemacht worden, Psychologie selbst als transzendentale Konstruktion zu verstehen; begreiflich, da von ihrem Entdecker an die transzendentale Methode eben der psychologischen sich entgegenstellte, oder, wenn man ihr eine psychologische Wendung zu geben unternahm, der transzendentale Charakter in seiner Eigentümlichkeit eben verwischt, Psychologie (empirische oder transzendente) an die Stelle der Transzendentalphilosophie gesetzt wurde. Man gab auf transzendentale Fragen psychologische Antworten, oder trieb, ohne es zu wissen, Transzendentalphilosophie, in der Meinung, Psychologie zu treiben. Besseres Recht hat jedenfalls die umgekehrte Forderung einer transzendentalen Begründung der Möglichkeit einer Psychologie überhaupt. Aber damit wird die Psychologie ebensowenig selbst zur Transzendentalphilosophie, wie die sonstigen dem Bereiche der Empirie angehörigen Wissenschaften durch ihre transzendentale Begründung selbst transzendental werden.

Beschränken wir also die Betrachtung auf das, was als Psychologie faktisch vorliegt, so kommen nur die zwei Möglich-

keiten: empirische oder transzendente Konstruktion in Frage. Und zwar ist die weitaus verbreitetste Auffassung gleichermaßen in beiden Fällen die, daß nicht alles Erfahrbare, sondern ein bestimmter Bereich desselben, welchen man den des »Psychischen« nennt, das Objekt der (sei es nun empirischen oder transzendenten) Konstruktion zu bilden habe. Jedoch ist daneben, gleichfalls auf beiden Seiten, eine Neigung erkennbar, den erst abgesonderten Bereich des Psychischen dann doch wieder auf alles Erfahrbare sich ausdehnen zu lassen: eine Tendenz zum psychischen Monismus. Wir werden, unserer Absicht gemäß, alle diese möglichen Auffassungen zu berücksichtigen haben.

Wird an der Sonderung des psychischen Bereichs festgehalten, so fällt Psychologie entweder, als rein empirische Konstruktion, ganz aus der Philosophie heraus und hat zu ihr keine nähere Stellung als irgendeine sonstige abgegrenzte empirische Wissenschaft; oder sie gehört, als transzendente Konstruktion, allerdings ihr zu, aber bildet innerhalb ihrer einen abgegrenzten Sonderbereich; sie umfaßt nicht ihr Ganzes, sondern bleibt der auf den übrigen, nichtpsychischen Bereich sich beziehenden transzendent konstruierenden Philosophie lediglich koordiniert, d. h. sie ist im ersten Fall empirische Sonderwissenschaft, im zweiten Sonderphilosophie. Immerhin bleibt sie im zweiten Fall, da Philosophie ihrem Begriff zufolge eine unteilbare Einheit bilden muß, von der sonstigen Philosophie vermutlich nur auf einer unteren Stufe der Betrachtung getrennt, während sie in letzter Betrachtung mit ihr wieder eins werden muß. Jedenfalls wird dann der Psychologe als solcher notwendig Philosoph, der Philosoph, und nur er, Psychologe sein. Dagegen gilt in Hinsicht der Psychologie als rein empirischer Sonderwirtschaft nur vollständige Trennung: der Psychologe ist als solcher nicht Philosoph, der Philosoph als solcher nicht Psychologe, sondern allenfalls nur durch Personalunion — so wie der Philosoph z. B. auch Dichter sein kann, oder der Dichter Philosoph — können beide zusammenkommen. Kaum dürfte gesagt werden, die Psychologie gehe den Philosophen, die Philosophie den Psychologen näher an als etwa den Philosophen die Dichtung oder den Dichter die Philosophie. Ganz gewiß hat die Philosophie an die Dichtung ernste Fragen zu stellen und die Dichtung an die Philosophie; wie überhaupt nicht leicht eine irgendwie bedeutungsvolle Richtung menschlicher Betätigung genannt werden kann, die nicht der Philosophie — und der nicht sie — eigene Aufgaben zu stellen hätte. Sicher nicht weniger enge und innerliche Beziehungen als zur (rein empirisch verstandenen) Psychologie hat die Philosophie aufzuweisen

zur Mathematik und theoretischen Physik, zur Biologie, zur Sozialwissenschaft, zur Erziehungslehre, zur Kunst- und Religionswissenschaft, zur Geschichte. Es bestände nicht mehr Grund, den akademischen Unterricht in der Psychologie dem Philosophen oder den in der Philosophie dem Psychologen aufzutragen, als dem Philosophen zugleich Mathematik, theoretische Physik, Biologie, Wirtschafts-, Rechts- Erziehungslehre, Kunst- oder Religionswissenschaft oder Geschichte, oder (das wäre wohl die Konsequenz) dies alles zusammen, oder dem Vertreter irgendeines dieser Fächer die Philosophie, oder jedem von ihnen ein Stück von ihr.

Es ist wunderlich genug und nur aus einer besonderen Zeitlage, die vielmehr nur Notlage genannt werden kann, einigermaßen verständlich, daß dies für manchen noch eine Frage zu sein scheint. So ist in einer jüngst erschienenen, sonst trefflichen, in der Absicht der Anbahnung einer Verständigung besonders sympathischen Behandlung unserer Frage[1]) es doch sehr auffallend, wie es hat übersehen werden können, daß die ganze Argumentation, welche zeigen soll, daß die Psychologie zur Philosophie eine spezifische, innerliche und durchgängige Beziehung habe, in entsprechender, durch die Sache selbst gegebener Abwandlung auf jede andere empirische Wissenschaft nicht zu kleinen Umfangs sich übertragen würde, beispielsweise auf die Geschichte. Philosophie kann sozusagen keinen Ton reden, ohne sich auf geschichtlich gegebene Tatsachen zu stützen; Wissenschaft, soziale Ordnungen, Kunst, Religion, worauf sie nur ihre Frage richten mag, alles liegt, als menschliche Schöpfung, auf keinem anderen als Geschichtsgrund gegeben vor; nur die Fakta der Geschichte, und diese alle, ohne irgendeine Ausnahme, stellen der Philosophie ihre Aufgabe, und zur Lösung dieser Aufgaben kann sie nicht den kleinsten Schritt tun, ohne auf den »positiven« Grund, den einzig die Geschichte ihr bietet, sich zu stellen; sie muß also diesen Grund doch auch kennen und auf die fort und fort sich vollziehende Untersuchung und Sicherung dieses Grundes, also auf die Arbeit der Geschichtswissenschaft, Rücksicht nehmen. Umgekehrt, der Historiker, der auch nur mit einem Quentchen Besinnung an seine Aufgabe herangeht, muß sich wohl darüber klar sein, daß er von dem, was das Objekt seiner historischen Forschung bildet, es sei nun Wissenschaft oder soziales (wirtschaftliches, rechtliches) Leben, Bildung, Kunst, Religion oder was immer, doch Begriffe und am Ende lieber richtige als falsche haben muß; diese Begriffe aber zu untersuchen, zu sichern, fortschreitend zu vertiefen ist zuletzt Aufgabe der Philosophie. Also muß gewiß der Historiker philoso-

1) P. Barth, in der Akademischen Rundschau (Leipzig), I, H. 9 (Juni 1913).

phisch gebildet sein, wie der Philosoph historisch. Aber wird man darum den Historiker auf den Lehrstuhl des Philosophen, oder (da die Argumentation genau so in der Umkehrung gilt) den Philosophen auf den Lehrstuhl des Historikers berufen? Etwa Lamprecht auf den Stuhl Rickerts, Rickert auf den Lamprechts? Um keinen Deut anders verhält es sich mit Philosophie und Psychologie — wenn unter dieser eine positive empirische Wissenschaft zumal eines wie auch immer abgegrenzten Bereiches verstanden wird. Die Arbeit der Philosophie erstreckt sich, wie auf alles »Positive«, so auch auf das Positive der Psychologie; aber eben nicht mehr noch anders als auf das Positive sämtlicher übrigen, mindestens der grundlegenden, positiven Wissenschaften: der Mathematik und Naturwissenschaft, der Sozialwissenschaften, der Kunst- und Religionswissenschaft.

Ein so auffälliges Uebersehen allernächstliegender Einwände bei sonst sachkundigen Gelehrten wäre schwer zu verstehen, wenn nicht dem Irrtum doch irgendeine richtige, nur nicht hinreichend geklärte Tendenz zugrunde läge. Vermutlich schwebt denen, welche die Psychologie, obgleich sie in ihr nur eine empirische Sonderwissenschaft sehen, dennoch in einer inneren und wesentlichen Beziehung zur Philosophie denken, unbestimmt vor, daß die Psychologie irgendwie doch auf den ganzen Bereich des Erfahrbaren und nicht bloß auf ein abgegrenztes Gebiet derselben sich beziehen müsse.

Und in diese Richtung weist allerdings vieles. Mehr und mehr hat die ehedem als selbstverständlich angenommene Scheidung des »Physischen« und »Psychischen« als zweier koordinierter, in sicherer Disjunktion sich gegeneinander abgrenzender Bereiche des Erfahrbaren, mit der ihr entsprechenden Scheidung der Erfahrung selbst (oder der Wahrnehmung oder der Erscheinungen) in »äußere« und »innere«, in dem allgemeinen Denken der Philosophen wie der Psychologen an Boden verloren. Die Scheidung wurde und wird noch in der Regel so gedacht, daß das Gebiet des Physischen sich decke mit dem des räumlich-zeitlich, das des Psychischen mit dem des bloß zeitlich zu Bestimmenden, an sich aber Unräumlichen; außerdem gilt als Eigenheit der Wissenschaft des Physischen, daß sie alles Qualitative quantifiziere, während im Bereiche des Psychischen die Qualitäten in ihrer Sonderheit gewahrt bleiben; beides aus dem gemeinsamen letzten Grunde: weil die Wissenschaft des Physischen eine für alle gemeinsame, unter Gesetzen und zwar einer schließlich einheitlichen räumlich-zeitlich-kausalen Gesetzesordnung zusammengeschlossene, eben damit dem Erleben der Individuen als »Aeußeres« gegen-

übertretende »Welt« (eben die »Natur«) aus den Erscheinungen konstruktiv darzustellen, die des Psychischen dagegen das von Individuen Erlebte und überhaupt Erlebbare, obwohl nie ohne Zurückbeziehung auf jene einheitliche Gesetzesordnung der Natur, doch zunächst in seiner unterschiedlichen Eigenart, seiner »inneren« Konstitution allgemein zu beschreiben und, so wie dies auch unter solchem Gesichtspunkt möglich bleibt, zu erklären habe. Indessen mußte es einer tiefer dringenden kritischen Besinnung sich mehr und mehr erschließen, daß diese Abgrenzung nicht wohl haltbar ist, daß die gedachten Unterscheidungsmerkmale, soweit sie überhaupt zutreffen, allenfalls einen Stufenunterschied innerhalb einer einzigen, dem methodischen Grundcharakter nach absolut einheitlichen, und zwar der naturwissenschaftlichen Betrachtung, nicht aber eine radikale Scheidung der Psychologie von der Naturwissenschaft begründen könnten. Denn Zeitbestimmung ist von Raumbestimmung, Qualitäts- von Quantitätsbestimmung schließlich untrennbar; alle diese Bestimmungsweisen gehören aus klar einzusehenden logischen Gründen miteinander und mit dem ganzen System der objektivierenden Funktionen, welches etwa (nach Kant) in der zur Wechselwirkung im System erweiterten Kausalität gipfelt, unweigerlich zusammen.

Auch schon rein empirisch angesehen zeigt sich die versuchte Scheidung von allen Seiten haltlos. Von dem, was den Individuen unterschiedlich, nicht allen gemeinsam sich darstellt, kann mit klar bestimmtem Sinn überhaupt nur geredet und wissenschaftlich etwas ausgemacht werden, wenn die Individuen selbst, nämlich als biologische Einheiten, gegeben sind, also in wesentlicher Zurückbeziehung auf ganz bestimmte Vorgänge in der »äußeren« Natur: physiologische Prozesse in bestimmten Gattungen lebender Wesen, zunächst im Menschen; mithin ganz auf der Basis und im gegebenen Rahmen der Naturwissenschaft. So und nur so untersteht der ganze »psychische« Bereich insbesondere der Experimentalforschung, die man als dem wesentlichen Charakter nach naturwissenschaftlich doch auch dann wird anerkennen müssen, wenn sie das den Individuen einer bestimmten Art und unter bestimmt begrenzten Bedingungen unterschiedlich und nicht das allen Wahrnehmenden gemeinsam sich Darstellende zum Gegenstand hat. Die so begründete Psychologie ist gewiß nicht letzte, nicht allgemeine Naturwissenschaft, aber in ihrem zweckmäßig zu besonderer Untersuchung abgegrenzten Bereich, mit ihren diesem Sonderzweck in besonderer Weise angepaßten Erkenntnismitteln und Methoden, doch immer dem Objekt und der Forschungsweise nach Natur-

wissenschaft und nichts anderes, mit der Biologie zunächst, durch sie mittelbar aber mit der gesamten Naturwissenschaft eng und notwendig verknüpft.

Ueberhaupt: solange man, gleichviel in welchem engeren oder weiteren Bereich, feststellt, zumal objektiv und allgemeingültig feststellt, was in der Zeit ist und geschieht; solange man zeitlich wechselndes Dasein, eben hinsichtlich dieses Wechsels, auf Gesetze zeitlichen Wechsels, auf Kausalgesetze zurückführt oder auch nur als »Vorgänge«, nach ihrem zeitlichen Verlauf, oder überhaupt so, wie sie im zeitlichen Verlauf sich darstellen, untersucht und beschreibt, treibt man Naturwissenschaft, oder — wenn man denn einmal bei sich beschlossen hat, diese Benennung auf einen Teil der so vorgehenden, d. h. der reinen Tatsachenforschung zu beschränken — arbeitet man in einem Gebiete der Forschung, dem ganzen methodischen Charakter nach von der Art der Naturwissenschaft, an einem Objekt, welches mit dem der Naturwissenschaft schließlich in einem wissenschaftlichen Zusammenhang, in der einzigen Ordnung des Gesamtgeschehens in der einzigen Zeit, dem einzigen Raume sich zusammenschließen muß. Diese einzige Ordnung — Kants »mögliche Erfahrung« — ist aber doch genau das, was man mit »Natur« stets gemeint hat.

Aus solchen, meist aber mehr oder minder unklar gebliebenen Gründen ist tatsächlich die alte Disjunktion eines »physischen« und »psychischen« Bereiches, eines Bereiches »äußerer« und »innerer« Erscheinungen oder Wahrnehmungen oder Erfahrungen mehr und mehr verlassen worden. An ihre Stelle ist bei den entschiedener Vordringenden die wesentlich davon verschiedene Entgegensetzung mittelbarer und unmittelbarer Erfahrung getreten, deren Voraussetzung vielmehr gerade die strenge Einheit der Erfahrung ist. Die »Erfahrung« der gewöhnlich verstandenen, »objektiven« Naturwissenschaft sei mittelbare, sei stets Objektivierung eines zuletzt rein »subjektiv« Gegebenen; als vermittelt aber setze sie ein letztes Unmittelbares, als objektive ein letztes Subjektives voraus; dieses sei erst das wahre und letzte »Psychische«, da man doch unter dem Seelischen, »Inneren« das unmittelbar im Bewußtsein Erlebte und Erlebbare, im Unterschied von allem ihm als »Aeußeres« Gegenübertretenden, d. h. nur mittelbar Gegebenen meine. So bleibt die Einheit der Erfahrung gewahrt, ohne daß doch der Unterschied psychologischer und naturwissenschaftlicher Betrachtung aufgehoben würde. Denn die mittelbare Erfahrung der Naturwissenschaft beruht zwar ganz und gar auf dem subjektiv Erlebten, aber ist nicht mehr es selbst, sondern ihm gegen-

über ein deutlich Anderes; umgekehrt, das »Psychische« bezeichnet die Erscheinung letzter Instanz eben derselben Objekte, die nach ihrer nur mittelbar gegebenen, d. h. objektiven Beschaffenheit die Naturwissenschaft erst herauszuarbeiten hat, geht also selbst in das »Objekt« der Naturwissenschaft keineswegs ein.

In ganzer, radikaler Schärfe wird freilich diese Unterscheidung gewöhnlich nicht verstanden. Und das aus sehr begreiflichem Grunde: es sind recht ernste Schwierigkeiten, welche dem Begriff des Psychischen als des unmittelbar — des Physischen als des mittelbar Erfahrenen, wofern diese Entgegensetzung nach strenger Disjunktion verstanden werden soll — anhaften. Wie soll man dem gedachten letzten Subjektiven überhaupt beikommen, wie es überhaupt zu Begriff bringen, ohne es eben damit zu — objektivieren, also seines unterscheidenden Charakters als des Subjektiven zu entkleiden? In solcher Objektivierung wird es zugleich wieder zum — Vermittelten, von dem auf das wahre Unmittelbare dann allenfalls erst weiter zurückzuschließen wäre; gesetzt aber auch es gäbe eine sichere Methode solches Rückschlusses, so ergäbe sich die erst recht befremdliche Folge, daß das angeblich Unmittelbare gleichwohl nur mittelbar erkannt würde. So scheint das »Psychische« schließlich zu etwas ganz Unfaßbarem zu werden. Daher ist es sehr verständlich, daß das, was man das »Unmittelbare« nennt, in der Regel höchstens vergleichsweise ein solches, in Wahrheit stets schon eine deutliche Objektivierung nur niederer Stufe ist. Farbe z. B. und Ton nennt man unmittelbar, Licht- und Luftschwingung mittelbar erfahren. Und doch ist »Farbe« oder »Rot« oder »Stufe n der Farbenreihe«, »Ton A« oder »Stufe n der Tonreihe« so gut Begriff, also Allgemeines, also dem letzt Empfundenen gegenüber Mittelbares, vergleichungsweise Objektives wie die Schwingungszahl; nur die Stufe der Verallgemeinerung und also Objektivierung ist eine andere. In einem solchen Begriff ist unzweifelhaft eine Objektivierung schon vollzogen; das Wahrgenommene wird als, wenn auch für verschiedene Subjekte und unter verschiedenen sonstigen Bedingungen verschieden, doch für gleich Organisierte unter sonst gleichen Umständen gleich angenommen, also durchaus als ein Objektives (nur nicht höchster Stufe) angesetzt. Und so wird, was man auch als Unmittelbares, Subjektives nennen mag, stets als ein nur vergleichsweise, von der nächst höheren Stufe der Objektivierung aus verstandenes Subjektives, d. h. in Wahrheit als ein Objektives nur niederer Stufe sich herausstellen. Aber am Ende ist auch etwas anderes gar nicht möglich; am Ende muß man damit sich genügen lassen, wenn es wenigstens das Objektive letzter Stufe ist, welches der

Forschung noch erreichbar ist. Ein absolut Subjektives entzöge sich überhaupt aller empirischen Kontrolle, entzöge sich dem ganzen Verfahren empirischer Feststellung, welche immer allgemeingültig sein will, sei es im Sinne der Gesetzeserkenntnis, oder doch allgemeiner Beschreibung von Tatbeständen. Psychologie aber will in jedem Fall Erfahrungswissenschaft bleiben, im ganz eigentlichen Sinne von Wissenschaft durch Erfahrung von Objekten. Sie hat (so nimmt jeder an) zum Problem nicht das Erscheinen als solches, sondern ein in der Erscheinung, oder richtiger: durch sie Erscheinendes, d. h. ein irgendwie »Seiendes«, einen Gegenstand, der darin, gleichviel in welchem Grade der Vermittlung, sich darstelle. So aber muß sie eben in jedem Fall objektivierend sein; nur um verschiedene Stufen der Objektivierung also scheint es auch bei der Entgegensetzung unmittelbarer und mittelbarer Erfahrung sich handeln zu können; nur daß unter dem Titel des »Unmittelbaren« eben nach der Objektivierung niederster Stufe gefragt wird; diese muß dem rein Subjektiven, also Psychischen doch wenigstens am nächsten stehen, wenn auch ohne es schlechthin darzustellen. »Absolut« ist ja überhaupt die Erfahrung niemals, und braucht es auch nicht zu sein.

Immerhin bewahrt doch so »Erfahrung« ihre volle innere, methodische Einheit; gerade so erfüllt sich der große Kantische Satz: »Es gibt nur eine Erfahrung«. Dies Einheitsstreben wird man als in hohem Maße philosophisch unbedingt anerkennen müssen. Von der Naturwissenschaft ungetrennt, umfaßt so die Psychologie, unter ihrem eigentümlichen Gesichtspunkt, geradezu deren Ganzes, und schlägt doch zugleich die Brücke hinüber zu den weiten Reichen des »Bewußtseins«. So kann sie denn am Ende wohl glauben, obgleich empirische Wissenschaft, dennoch nicht bloß zugleich philosophisch, sondern sogar die einzige, die wahre, die allein wissenschaftliche Philosophie zu sein.

Auch vor der »Welt der Werte« braucht sie mit diesem Anspruch noch nicht sofort zurückzuweichen. Denn zweifellos gehören auch die »Vorgänge« des Fühlens und Strebens, auf denen alle Wertauffassung und damit alles, was als das Gebiet der »Kultur« dem der bloßen »Natur« gegenübergestellt zu werden pflegt, sich aufbaut, als Vorgänge zu ihrem Bereich, nicht minder als die Vorgänge des Wahrnehmens mit allem, was von diesen abhängt. Auch die Objekte des menschlichen Kulturschaffens, somit auch die auf diese wesentlich bezüglichen »geschichtlichen« Vorgänge, von der Sprachschöpfung aufwärts durch die Gestaltungen des wirtschaftlichen, rechtlichen und sittlichen Lebens, der humanen Bildung,

der Kunst, der Religion — das alles gehört, sofern es doch Menschen d. h. einer bestimmten biologischen Gattung angehörige Individuen sind, die als Erlebende aktiv und passiv daran beteiligt sind, unleugbar zum Forschungsbereiche der Psychologie, die insofern mit Recht als gemeinsame Grundwissenschaft für alle Zweige der »Geisteswissenschaften« angesehen wird. Auf allen diesen Gebieten gilt es zuerst Tatsachen festzustellen, solche allgemein zu beschreiben und, wenn es sein kann, zu erklären, d. h. in ursachlichem Zusammenhang darzustellen. Diese Tatsachen wie diese Zusammenhänge aber müssen wohl, als unzweifelhaft »psychische«, schließlich der Psychologie als Probleme zufallen. Und so scheint diese, wie von der einen Seite die äußere Welt oder »Natur«, so von einer anderen die gesamte »Kulturwelt« gewissermaßen zu umspannen und unter einen letzten gemeinsamen Gesichtspunkt zu bringen, und so zu einer Universalität sich zu erheben, wie sie keiner anderen empirischen Wissenschaft zukommt, wie dagegen von jeher die Philosophie sie beansprucht und zu behaupten versucht hat. Vielleicht möchte von diesem Standpunkt auch auf unseren Einwand: daß andere Wissenschaften, z. B. die Geschichte, eine nicht minder enge Beziehung zur Philosophie aufweisen, als man sie der Psychologie nachsagt, sich antworten lassen: diese enge Beziehung zur Philosophie komme der Geschichte nur darum zu, weil ihr ganzer Tatsachenbereich sich schließlich dem der Psychologie ein- und unterordne; wirklich allumfassend aber sei doch nur die Wechselbeziehung zwischen Psychologie und Philosophie; und dem Entsprechendes gelte inbezug auf jede andere Wissenschaft oder sonstige menschliche Betätigungsrichtung, die man etwa zur Philosophie in eine nähere Beziehung setzen wollte.

Diese Auffassung der Psychologie stellt wohl die größte Näherung derselben zur Philosophie dar, welche möglich bleibt, wenn »Wissenschaft« identisch sein soll mit Tatsachenforschung. Als die konkreteste unter allen Gattungen von Tatsachenforschung scheint so die Psychologie gewissermaßen deren Ganzes in letzter, konkretester Einheit zusammenzuschließen. Es liegen ja wohl die Wissenschaften nicht wie in abgeschlossenen Bezirken, gleich den Häusern einer Straßenseite, die nur mit den Brandmauern aneinanderstoßen, nebeneinander, sondern sie bauen sich in gleichsam konzentrischer Anordnung auf, so daß jede der logischen Ordnung nach spätere den früheren sich nicht koordiniert, sondern superponiert. So erstreckt sich jede logisch frühere Wissenschaft gleichsam durch alle späteren hindurch, bleibt für alle geltend und umfaßt sie gewissermaßen, ohne sie doch nach

ihrer unterscheidenden Eigenart zu enthalten oder rein aus sich erzeugen zu können; während zugleich jede logisch spätere die früheren als abstrakte Momente in sich bewahrt und in sich erst konkret werden läßt. So gehört zur Kantischen Einheit der (»möglichen«) Erfahrung (eben als ihre »Möglichkeit« mitbegründend) auch die Mathematik; in sich abstrakt, wird sie erst konkret in Physik und Chemie; diese wieder in der Biologie, und diese in der Psychologie, die aber, nach ihrem nun erreichten weitesten Begriff, auch die unermeßlichen Bereiche des Kulturschaffens sämtlich in sich begreift. Macht man sich dies klar, so wird die Meinung sehr verständlich, daß die Psychologie entweder selbst die Philosophie sei (nämlich wenn man die von dieser gesuchte Einheit der Erkenntnis eben als diese konkrete versteht) oder doch das genaue Gegenstück zu ihr (nämlich zu ihrer abstrakten Einheit die zugehörige konkrete) darstelle.

Aber doch eben nur so lange vermag dieser Schein sich zu behaupten, als man »Wissenschaft« mit »Tatsachenforschung« identifiziert; wie es den meisten derer, die mit Tatsachenforschung fort und fort beschäftigt sind, freilich selbstverständlich dünkt. Sei Psychologie die konkreteste Tatsachenforschung, möge sie (woran allerdings noch ein Zweifel möglich ist) sogar wirklich deren Ganzes in konkreter Einheit zusammenfassen, so wird sie gleichwohl mit dem Ganzen der menschlichen Erkenntnis doch nur dann umfangsgleich werden, wenn die Voraussetzung gilt, daß es etwas anderes als Tatsachen überhaupt nicht zu erforschen gibt. Auch dann zwar würde sie noch nicht mit Philosophie identisch werden, aber allerdings dem Problemumfang nach mit ihr sich decken, nämlich den gleichen Umfang von Problemen empirisch, konkret (d. h. unter dem Gesichtspunkte des »Mannigfaltigen«) zu behandeln haben, den die Philosophie philosophisch, d. h. abstrakt (unter dem Gesichtspunkte der »Einheit« der Erkenntnis) untersucht; es würde mit andern Worten unter beiden die enge und durchgängige Korrelation obwalten, die zwischen Philosophie und dem Ganzen der Empirie allerdings obwalten muß.

Nun ist es zwar gewiß, daß alles, was für den Menschen erforschlich sein soll, ihm irgendwie tatsächlich gegeben sein muß, und insofern Zeitbegriffen untersteht; aber darum ist doch nicht die Auffassung unter Zeitbegriffen die einzige, den Gehalt des Erfahrbaren und also des Erforschlichen erschöpfende. Das Erfahrbare in die Ordnung der Zeit einstellen, heißt vielmehr eine Objektivierung in einseitiger Richtung vollziehen, jenseits welcher andere, jedenfalls eine andere Objektivierungsrichtung existiert, die aus dem ganzen Bereiche der Zeitbestimmung von Ge-

schehen heraustritt und auf solche in keiner Weise reduzierbar ist. Psychologie also, wenn, wie bisher stets, als Tatsachenforschung, als Wissenschaft zeitlich bestimmten Geschehens verstanden, kann den ganzen Bereich des »Bewußtseins« darum nicht umspannen, weil gerade das letzte, das ursprüngliche »Bewußtsein« als solches nicht zeitlich bestimmtes oder bestimmbares Geschehen, sondern einerseits Grundlage und Voraussetzung aller, zeitlichen wie nichtzeitlichen, Bestimmung, andrerseits und eben damit selbst überzeitlich ist. Die bloße Auffassung des Psychischen als Folge von Vorgängen in der Zeit veräußerlicht das Erlebnis, ordnet es einer an sich nicht erlebten, nicht im Erlebnis selbst liegenden, sondern wie für sich dastehenden Zeit ein. »Psychische Vorgänge«, nach diesem Begriff, sind gar nichts Erlebtes noch überhaupt Erlebbares, sondern gehören bereits einer dem Erlebnis sich entfremdenden, objektivierenden Konstruktion an. Das Vollerlebnis, das Urerlebnis ist vorzeitlich; es enthält zwar auch, dem subjektiven Grunde nach, die Zeitordnung, aber eben nicht nur diese, sondern außerdem andere, z. B. die logische Ordnung, die als solche nichts von zeitlichem Charakter an sich hat. Unter die Zeitordnung gepreßt, wird das Erlebnis, gegen seine »Natur«, einer ihm fremden »Natur« eingezwängt, künstlich naturalisiert. Darum bleibt alle Psychologie, die von psychischen »Vorgängen« handelt, stets von der Ordnung der Naturwissenschaft, berührt überhaupt nicht das Eigene, radikal Unterscheidende des Bewußtseins. Nicht der Individualcharakter der psychisch genannten »Vorgänge« unterscheidet diese von »Natur«vorgängen, als ob solche nicht, sobald man sie eben in der Betrachtung isoliert, auch individual wären, oder andrerseits die »psychischen« Vorgänge nicht unter Allgemeinbegriffen gedacht; diese ganze Unterscheidung ist, wie sich oben ergab, überhaupt nur graduell. Und ebensowenig unterscheidet sie die (wirklich gar nicht durchführbare) Abstreifung der Raumbeziehung, oder die Festhaltung der Qualitäten; ist doch Qualität so gut objektivierend wie Quantität, Zeitbeziehung wie Raumbeziehung. Es genügt, daß die »psychisch« genannten Vorgänge überhaupt, wie es für Vorgänge sich schickt, in die Zeit, die einzig vorhandene Zeit des Gesamtgeschehens, sich einfügen müssen, um die Psychologie zur Naturwissenschaft zu machen, im Unterschied von einer solchen Wissenschaft des »Bewußtseins«, die von vornherein ihren Standpunkt oberhalb der bloßen Tatsachenforschung nimmt.

Es ist nun gerade in letzter Zeit der tiefe Unterschied zeitlicher und überzeitlicher Betrachtung bereits von so vielen Seiten und so

ausgezeichnet dargelegt worden, daß man sich fast scheut, darüber noch weiter Worte zu machen. Doch ist andrerseits das Vorurteil des Naturalismus so tief eingewurzelt, daß es immerhin angezeigt erscheint, einige wenige aber radikale Erwägungen diesem Fragepunkte zu widmen.

Gerade das Zeitbewußtsein selbst und die ihm zugrundeliegende merkwürdige »Tatsache« der Erinnerung beweist, wenn irgend etwas, daß das Bewußtsein nicht in jedem Sinne der Zeit unterworfen, sondern in sich überzeitlich ist. Ein »Vorgang«, z. B. Bewegung, »ist« nur eben dann, wann er ist. So ist gewiß auch der »Vorgang« des Sicherinnerns allemal auf einen bestimmten Zeitpunkt festzulegen; d. h. ich erinnere mich allemal jetzt. Aber in ihrem Inhalt reicht die Erinnerung über das Jetzt hinaus. Und zwar wirkt in ihr nicht bloß ein Vergangenes, also nicht jetzt Gegebenes, ins Jetzt hinüber, so wie in einem jetzt sich vollziehenden Bewegungsvorgang ein einem früheren Momente angehöriger Bewegungsimpuls fortwirkt; Erinnerung ist nicht bloß Erhaltung eines Daseinsmomentes durch eine gewisse Zeit, gleich der Erhaltung der Bewegung oder der Energie; sondern in ihr ist ein Nichtjetzt, gerade als Nichtjetzt, dennoch jetzt mir gegenwärtig; ein Verhältnis, wie es in nichts, was als objektiver Vorgang in Zeit und Raum beschreiblich ist, auch nur entfernt ähnlich vorkommt oder überhaupt gedacht werden dürfte. Erinnerung ist eben nicht bloß Wiedervorstellung des schon einmal Vorgestellten, etwa wie in einer Kreisbewegung die gleiche Lage zum Zentrum (periodisch oder nichtperiodisch) wiederkehrt; sondern ihr wesentlich unterscheidendes Merkmal ist jene gewisse Gegenwart des Nichtgegenwärtigen, und als Nichtgegenwärtiges, vor dem Bewußtsein, welches die unerläßliche Voraussetzung dafür ist, daß etwas wie Zeit (die ja stets ein Jetzt und ein Nichtjetzt, und zwar das doppelte Nichtjetzt: das Früher und Später, einschließt) überhaupt nur denkbar ist. Also ist das Zeitbewußtsein selbst nicht bloß zeitliches, sondern überzeitliches Bewußtsein. Gerade an ihm beweist sich das Bewußtsein als eine Instanz oberhalb der Zeitordnung des Geschehens.

Unter diese Instanz des überzeitlichen Bewußtseins aber fällt überhaupt alles, was über den Bereich der »Tatsache« (das heißt ja eben: des zeitbestimmten Seins) irgendwie hinausreicht. Es mag hier als beweislose Voraussetzung stehen, daß dieses alles auf ein Grundmoment sich reduziert, welches sich füglich als das des Tendierens bezeichnen läßt. Zielen, oder, um noch allgemeiner zu sprechen: Richtung nehmen kann man nur auf ein gewissermaßen draußen Liegendes; und dies wird zunächst stets ein Empiri-

sches (Zeitbestimmtes) sein; aber eine Richtung begrenzt sich niemals in einem empirisch darstellbaren Moment, einem zeitlich bestimmten Punkte des erfahrbaren Bereichs, sondern besteht als solche ins zeitlich, also überhaupt empirisch Unbestimmte, »Unendliche« fort; so im Zeitbewußtsein eben die Richtung des Bewußtseins voraus (in die Zukunft) und zurück (in die Vergangenheit); so in aller noch so »theoretischen« Erkenntnis die Richtung auf Einheit, oder aber auf das zu vereinigende Mannigfaltige; so in der »praktischen« Erkenntnis die Richtung auf ein zu Verwirklichendes, Seinsollendes; woraus das »Sollen« als wohl gebräuchlichster Allgemeinausdruck des über das »Sein« (im Zeitsinn, d. h. im Sinne des punktuell, oder nur von Punkt zu Punkt des erfahrbaren Bereichs zu bestimmenden Daseins) hinausliegenden Gebiets sich versteht.

Wer nur ein einziges Mal diesen evident überzeitlichen Charakter des Bewußtseins sich klar gemacht und in seine schlichten Konsequenzen verfolgt hat, für den ist es schlechthin und auf immer ausgeschlossen, in einer Psychologie, welche das Bewußtsein selbst lediglich als Folge von Vorgängen in der Zeit behandelt, d. h. einer empirischen und damit naturwissenschaftlichen Psychologie, die letztgültige Darstellung des Bewußtseinsbestandes zu sehen. Diese Darstellung hat unter dem Gesichtspunkte der empirischen Konstruktion der Tatsächlichkeit ihr volles Recht, aber eben nur das Recht einer einseitigen Abstraktion. Nicht etwa die Philosophie hat aus einer falschen Vornehmheit, in einer törichten Flucht vor dem Positiven, die so verstandene Psychologie in ihren Hallen nicht dulden wollen, sondern diese selbst hat, indem sie sich auf die Abstraktionsstufe des zeitbestimmten Seins und damit auf den einseitigen Standpunkt naturalistischer Forschung festlegte, **sich von der Philosophie geschieden**, die ihrerseits eine solche Beschränkung der wissenschaftlichen Betrachtung ihrem ganzen Begriff nach nun einmal nicht mitmachen kann. So bestimmt sie, in Kant, den großen Satz von der Einheit der Erfahrung aufgestellt, so tief sie ihn begründet hat, so gewiß ist in »möglicher Erfahrung«, d. i. Tatsachenwissenschaft, gerade dieser Begründung zufolge, der Bereich der Erkenntnis und also des Bewußtseins nicht erschöpft.

Aber vielleicht läßt der Begriff »Erfahrung« eine Erweiterung zu, nach welcher er nicht auf Daseinsbestimmung, auf Feststellung von »Vorgängen« in der Zeit beschränkt bleibt, sondern den ganzen »positiven« Bereich der Erkenntnis umspannt, der zwar stets in einer Daseinsentwickelung und also in zeitlicher Auseinanderlegung, insofern empirisch, sich darbietet und aufzuzeigen ist, aber nicht darum auf zeitliche Geltung eingeschränkt bleibt, sondern in

bestimmten Objektsetzungen nichtzeitlichen Charakters sich ausprägt. Der so erweiterten »Erfahrung« gehört die gesamte positive Wirtschafts-, Rechts- und Erziehungslehre, gehört nicht minder das Positive der Kunstwissenschaft, der Religionswissenschaft, aber als zum Kulturinhalt gehörig, als selbst empirisch gegeben, auch der ganze positive Lehrbestand der »theoretischen« Wissenschaften: Mathematik, Physik, Biologie, und so schließlich auch der naturalistischen Psychologie an. Für dies alles gibt es eine eigene, vielmehr nicht nur eine, sondern eine doppelte Methodik an sich nichtnaturalistischen Charakters: die »dogmatische« und die »historische«. Für die erstere ist das Hinausgehen über den Gesichtspunkt des zeitbestimmten Daseins ohne weiteres ersichtlich; die letztere nimmt die zeitliche Betrachtung allerdings auf und unterstellt ihr alles Positive, welches die »Dogmatik« aufweist; aber bei näherem Zusehen findet man, daß gleichwohl nicht die Zeitordnung des Geschehens als solche ihr Interesse und ihre eigentliche Frage bildet. Nicht, was vorher, was nachher war, und wie das Nachfolgende durch das Voraufgehende bedingt war, kurz die Zeitstelle der Ereignisse ist ihr wesentliches Interesse, vielmehr arbeitet sie gerade dahin, das zeitlich Zurückliegende für die Folgezeit, ja wenn es sein könnte für die Ewigkeit zu retten, die »Vergangenheit« vor dem »Vergang« gerade zu bewahren, Gegenwart und Zukunft durch sie zu bereichern und über sich selbst zu erheben, also gerade die zeitliche Spaltung soviel als möglich zu überwinden. Sie strebt das zeitlich sich Darstellende gerade nach seiner überzeitlichen »Geltung« zu erfassen, und dadurch es zu »verewigen«. Einseitig aber wäre es dennoch, die »Geistes«- oder »Kulturwissenschaften« mit den historischen schlechthin zu identifizieren; vielmehr fällt deren ganzer Bereich immer unter diese beiden Betrachtungen, die historische und die dogmatische, d. h. überzeitlich konstruierende, und zwar so, daß die historische Betrachtung wesentlich nur Vorstufe, nur Bereitstellung des Materials für die dogmatische Betrachtung ist.

Sollte nun Psychologie, als allgemeine Wissenschaft des Bewußtseins, des bewußten Seins, auf »Erfahrung« in jedem Sinne sich erstrecken (da doch »Erfahren« Erleben heißt, alles Erlebbare aber zum Bereiche des Bewußtseins gehört)? Dann müßte sie am Ende alles Positive der Kulturwissenschaften, welches die Naturwissenschaften (die ja selbst Kulturfakta sind) gewissermaßen in sich begreift, das Positive dogmatischer sowohl wie historischer Ordnung, in sich aufnehmen. Sollte also die Psychologie etwa die universale Wissenschaft des Posi-

tiven sein? — Aber man rechnet doch auch auf dem Boden der naturalistischen Auffassung nicht zur Psychologie alles Positive der Naturwissenschaft; sondern so wie in den Schranken der Abstraktion des Naturalismus die Psychologie in der letzten Konkretion der Daseinsbestimmung ihre eigentümliche Aufgabe fand, so wird, nachdem diese Schranke gefallen ist, gegenüber dem nun erweiterten Bereiche des Empirischen als des Positiven jeder Ordnung die Frage der Psychologie doch immer eine eigene bleiben, nämlich die nach der letzten Konkretion positiv bestimmten Bewußtseins überhaupt. Diese »letzte Konkretion«, nach welcher die Psychologie zu fragen hat, müßte also vor allem dieses beides: die gleichsam punktuelle Bestimmung des Daseins und die Richtungsbestimmung jenes überexistentiellen (unter historischer Betrachtung) Voraus- und Zurück- wie auch (unter dogmatischer Betrachtung) gleichsam Hinauf- und Herab-Tendierens streng in eins fassen. Wie diese letzte Konkretion genau zu verstehen, wie sie methodisch zu vollziehen und welches ihr eigentümlicher Erkenntniswert ist, ist hier nicht zu untersuchen. Ist dies aber überhaupt eine Aufgabe, so ist klar, daß sie zur Philosophie eine sehr enge und innerliche Beziehung haben wird, und zwar als ganze zur ganzen, und nicht bloß als Teilgebiet eines weiteren Bereiches (des Positiven überhaupt) nur zu einem Teile von ihr.

Auch dann zwar bliebe immer der Unterschied, daß Psychologie streng auf das Konkrete, also Positive, und zwar das letzte Positive, Philosophie auf die Einheit der Prinzipien gerichtet ist. Daher würde die Psychologie nach diesem erweiterten Begriff die subjektive Gegenseite nicht zur Philosophie allein, sondern zur gesamten objektivierenden Erkenntnis bilden und insofern selbst positive, nicht philosophische Wissenschaft sein. Doch würde es einen grundlegenden Teil von ihr geben, welcher zur Philosophie, als Grundlegung aller Objektivierung, sich genau so verhalten würde, wie die eigentliche, nämlich positive Psychologie zum Ganzen der positiven Wissenschaft. Beide, Empirie wie Philosophie, hätten ihre »konstruktive« und ihre »rekonstruktive« Seite; die rekonstruktive Seite der Empirie wäre nicht sowohl »empirische Psychologie« als Psychologie des Empirischen; die rekonstruktive Seite der Philosophie nicht sowohl philosophische Psychologie als Psychologie des Philosophischen, nämlich der reinen Erkenntnisprinzipien. Hätte die Psychologie nach dieser Vorstellung (um ein früher gebrauchtes Gleichnis wieder aufzunehmen) allgemein gleichsam den absteigenden Ast der Erkenntniskurve zu beschreiben, so würde, wie der Aufstieg die objektivierende Konstruktion jeder

Ordnung, die empirische wie die philosophische (d. h. die Entwicklung der selbst ja höchst objektiven Gesetze aller empirischen Objektivierung) umfaßt, so der Abstieg die Rekonstruktion jeder Ordnung, und zwar zuerst die der Konstruktionen mit Prinzipiencharakter, danach die der empirischen umfassen müssen. Da aber der Prinzipien wenige, der empirischen Objektgestaltungen unabsehbar viele sind, so würde der weitaus größte Teil der psychologischen Untersuchungen der Empirie, ein viel geringerer, aber allerdings grundlegender Teil der Philosophie zufallen.

Es verhielte sich demnach mit der Psychologie auch nach dieser vielleicht radikalsten möglichen Vorstellung ihrer Aufgabe und ihres Verhältnisses zur Philosophie schließlich doch nicht anders als mit irgend einer sonstigen empirischen Wissenschaft: nur hinsichtlich ihrer Grundlegung in Prinzipien gehörte sie der Philosophie an. Auch dann würde es noch fraglich und schließlich der Willkür überlassen bleiben, ob man, wie etwa die philosophische Grundlegung der Rechtswissenschaft, als allgemeinste Lehre vom Recht, der Rechtswissenschaft, die philosophische Grundlegung der Naturwissenschaft, als allgemeinste Lehre von der Natur, der Naturwissenschaft, so die philosophische Grundlegung der Psychologie, als allgemeinste Lehre vom Psychischen, der Psychologie selbst zurechnen, oder sie als Philosophie (d. h. Prinzipienlehre) der Psychologie von der eigentlich so zu benennenden, nämlich positiven Psychologie absondern will. Worauf es aber, abgesehen von allem Streit um die Benennung, sachlich und entscheidend hier ankommt, ist, daß die Philosophie (d. h. Prinzipienwissenschaft) nicht minder als die Empirie eine »konstruktive« und eine »rekonstruktive« Seite hat, und daß in der letzteren, nenne man sie nun philosophische Psychologie oder Philosophie der Psychologie, Philosophie und Psychologie sich in engster Weise aufeinander beziehen und ineinandergreifen müssen. Da aber in der Prinzipienlehre, ebenso wie in der gesamten Empirie, die »Konstruktion« und die »Rekonstruktion« in der Weise einander korrespondieren müssen, daß jede für die andere (obwohl in entgegengesetztem Sinne) »begründend« genannt werden kann (nämlich jene für diese im objektiven, diese für jene im subjektiven Sinne), so wird die Meinung, daß in irgend einer letzten Betrachtung Philosophie überhaupt Psychologie sei oder werden müsse, immerhin begreiflich, trotz allem, was von so vielen Seiten und so überzeugend richtig für die notwendig reine, psychologiefreie Begründung aller grundlegenden Philosophie beigebracht worden ist. Selbst von einer psychologiefreien Begründung der Psychologie könnte man mit gutem Sinn reden, wenn nämlich damit gesagt sein soll (was ich mehrfach zu begründen

und durchzuführen mich bemüht habe): daß eine Wissenschaft des Subjektiven nicht anders als auf dem Fundamente der Wissenschaft des Objektiven, und als selbst fundamentale nur auf dem der reinen Grundwissenschaften der Objektivierung (etwa Logik, Ethik und Aesthetik) möglich sei: so würde doch dies alles daran nichts ändern, daß diese reinen, grundlegenden Objektwissenschaften selbst, gerade indem sie eine ebenso grundlegende Wissenschaft vom Subjektiven — im objektiven Sinne der Begründung — begründen, zugleich ihre Begründung — im neuen, eigentümlichen Sinne »subjektiver« Begründung — erhalten und insofern in Psychologie sich gleichsam zurückverwandeln; »zurück«, sofern alle Objektivierung doch als Gegenseite das Subjektive von Anfang an voraussetzte, nur, eben als Objektivierung, es hinter sich ließ, von ihm zunächst zu abstrahieren hatte. In solchem Sinne würde dann Psychologie (wie schon anfangs gesagt wurde) gewiß nicht das Fundament, wohl aber die Krönung der Philosophie und gewissermaßen ihr letztes Wort sein.

Solange indessen diese sehr neue, sehr weitgehende und schwer durchzuführende Auffassung der Psychologie die Anerkennung erst zu erkämpfen hat, solange unter Psychologie eine reine Tatsachenwissenschaft, wenngleich unter allen Wissenschaften dieses Charakters die konkreteste, verstanden wird, bleibt es dabei, daß sie als solche der Philosophie nicht zugehört, weder sie begründen kann, noch auf sie irgendeine spezifische oder eminente Beziehung hat, sondern nur ebenso wie jede andere empirische, insbesondere zum Naturgebiet gehörige Sonderwissenschaft zu ihr sich verhält, daher auch nicht Philosophie in ihr Lehrgebiet einschließen noch umgekehrt in das Lehrgebiet der Philosophie eingeschlossen sein, sondern allenfalls nur, wie jede andere empirische Wissenschaft, in Personalunion mit ihr sich verbinden kann.

Das System der Grammatik.

Von

Karl Vossler (München).

Wo immer geistig gearbeitet und etwas geleistet wird, kann man die menschliche Rede als dieser Leistung vorangehend, sie vorbereitend antreffen, und ebenso regelmäßig hört man sie hinter der Leistung hertönen, sie preisend, tadelnd, verkündend, mitteilend. Das Wort ist ebenso vor der Tat wie nach ihr. Es verständigt uns über das zu Leistende wie über das Geleistete und darf eben darum nicht mit der Leistung verwechselt werden. Sobald wir eine Leistung als solche beurteilen, trennen wir sie von allen Worten, die dabei im Spiele waren. Ja, es kann für keine Leistung ein schlimmeres Zeugnis geben als den Spruch, daß sie nur in Worten bestehe. Der Denker, der Forscher, der Staatsmann, der Lehrer, ja selbst die Redner und Dichter, die nur Worte machen, sind eben deshalb keine wahren Denker, Forscher, Dichter.

Daraus folgt, daß das Wort oder die Sprache, an und für sich genommen, gar keine geistige Tätigkeit ist; denn alle wertvolle Leistung liegt jenseits oder vielmehr zwischen den Worten. Wenn diese überhaupt etwas bedeuten, so ist es kraft ihrer Beziehung auf etwas anderes als sie selbst sind. Eine Wissenschaft, die sich mit den Worten an und für sich beschäftigt, von ihren Beziehungen zu allen Kulturleistungen absieht und nur Beziehungen zwischen den einzelnen Arten und Kombinationen von Worten ins Auge faßt, könnte demnach als das müßigste, gleichgültigste und sinnloseste Unternehmen der Welt erscheinen. Trotzdem scheint es eine solche Wissenschaft zu geben, und durchaus ernst zu nehmende Forscher stehen in ihrem Dienst. Das sind die Grammatiker. Ja gerade die exaktesten unter ihnen bemühen sich bewußtermaßen, von allen Beziehungen der Worte auf kulturelle Leistungen und Werte abzusehen. Sie täuschen sich auch nicht darüber, daß das was sie an der menschlichen Rede suchen, gar keine geistige Wirklichkeit hat. »Die Sprache«, sagt A.

Meillet, »ist ein abstraktes Gebilde *(un être idéal)*, das sich unmittelbar überhaupt nicht fassen läßt. — Seine eigentliche Wirklichkeit *(réalité intime)* entschlüpft dem Sprachforscher so gut wie dem Sprechenden« [1]).

Welcher Art ist dieses Gebilde? Was bleibt dem Grammatiker noch in Händen, nachdem er alle Beziehung auf geistige Tätigkeit und Kulturarbeit ausgeschaltet hat? »Die Wirklichkeit der Sprache«, antwortet Meillet, »ist das Assoziationssystem, das im Geiste aller Sprechenden besteht, so weit sie zu einer und derselben Sprachgegemeinschaft gehören, und es ist zugleich ein für jeden von ihnen vorhandener Zwang, einen genauen Parallelismus zwischen seinem eigenem System und allen denen seiner Sprachgruppe zu bewahren. So ist die Sprache als eine nur in der Gesellschaft vorhandene Wirklichkeit zugleich in den Individuen und außer ihnen« [2]). Also ein System und ein Zwang zum System, die von einem Individuum zum andern laufen, die weder ganz in ihnen noch ganz außer ihnen, sondern sozusagen zwischen ihnen ruhen. Eine ähnliche Lage wie die oben geschilderte zwischen den geistigen Leistungen.

Die Sprache wäre demnach Vorläuferin und Nachläuferin nicht nur der Taten des Menschen, sondern auch seiner Individualität. Sie begleitete und umgäbe nicht nur seine geistigen Leistungen, sondern auch sein bloßes geistiges Dasein, nicht nur was er erzeugt, auch was er ist. Sie dürfte weder mit dem einen noch mit dem andern vermengt werden. In der Tat, so wenig es irgend eine geistige Tat gibt, ebensowenig kann man sich eine geistige Individualität denken, die mit irgend einem sprachlichen System derart verwachsen wäre, daß sie nicht davon losgelöst werden könnte und müsste, sobald sie in dem ihr eigenen Wesen erkannt werden soll. Dies gilt selbst von denjenigen Individualitäten, die am tiefsten in die Sprache hineingetaucht sind, von den Meistern der Sprache, den Dichtern und Rednern. Goethes geistige Individualität kann und muß vom Historiker aus allen Wortlauten, in denen sie sich ausgedrückt hat, herausgehoben, gleichsam verinnerlicht und so gereinigt werden, daß selbst derjenige sie durchschaut, der nie ein deutsches Wort gesprochen hat.

Die Gegenprobe dieses Sachverhaltes liegt darin, daß die Sprachwissenschaft, je strenger sie grammatikalisch gerichtet ist, um so entschiedener nicht nur von allen Kulturleistungen, sondern selbst von allen Individualitäten absieht, die irgendwie mit der von ihr erforsch-

---

1) A. Meillet, Linguistique in De la méthode dans les Sciences, deuxième série. Paris 1911, S. 291.

2) Ebenda, S. 292 f.

ten Sprache zu tun hatten. Dem Grammatiker gilt die Sprache der Kaffern so viel wie die der Griechen des perikleischen Zeitalters, und die des Perikles so viel wie die seines albernsten Mitbürgers und Zeitgenossen. Kurz, der wesentliche Gegenstand der Grammatik ist eine von aller geistigen Tätigkeit und allem geistigen Leben abgelöste Sprache.

Wozu aber diese Isolierung? Was kann überhaupt noch interessieren, nachdem die Sonderarten der Sprecher und der Zwecke ihres Sprechens gleichgültig geworden sind? Nun, eben nur die Art noch wie dieses Sprechen geschieht oder gemacht wird. Da es nach vollzogener Abstraktion ein geistiges Geschehen und Handeln nicht mehr sein kann, so bleibt nur ein natürliches Geschehen und ein geistloses, automatisches, mechanisches Machen noch übrig. In der Tat, auf solche Vorgänge, auf Mechanismus der Physis und Mechanismus der Psyche reduziert sich alles sprachliche Leben wie die grammatische Methode es erfaßt.

Es ist nötig, diesen Sachverhalt durch eine Reihe von Beispielen zu erhärten, denn er wird immer wieder dadurch verdunkelt, daß in der Sprachwissenschaft viel von grammatischer Entwicklung oder von historischer Grammatik die Rede ist. Demgegenüber müssen wir zunächst betonen, daß das grammatische Verfahren immer erst dort sich schmeicheln darf, seine besondere Aufgabe erfüllt zu haben, wo es alle schöpferische Eigenart und geistige Initiative, die etwa in der Sprache noch spuken könnte, gebannt und auf Mechanismus der Natur und der Seele zurückgeführt hat.

In der historischen Grammatik einer romanischen Sprache steht zu lesen, daß das lateinische Neutrum, von geringfügigen Ausnahmen abgesehen, in den romanischen Sprachen verloren ist, also nur männliche und weibliche Substantiva noch unterschieden werden; indem die Neutra zu den Maskulinen und Femininen »übergetreten« sind. Der Uebertritt, heißt es, sei »in erster Linie durch die Lautgestalt, dann auch durch die Bedeutung der in Betracht kommenden Wörter und Wortformen bedingt«[1]). Neutra wie *castellum*, *pratum*, *vinum* hatten im Genetiv, Dativ und Ablativ Singularis und Pluralis dieselbe Endung wie die Masculina *murus*, *campus*, *annus* usw. Und insbesondere deckten sich die Formen ihres Accusativ Singularis — *um*. Die Masculina waren in der Mehrzahl und wurden verhältnismäßig häufiger gebraucht. Die häufigsten Formen aber waren für die Neutra sowohl wie für die Masculina die Genitive und Dative und vor allem der Accusativ Singularis, also gerade diejenige Formen, in denen sich die Geschlechter nicht von einander unterschieden. So kam es, daß

1) Schwan-Behrens, Grammatik des Altfranzösischen. 9. Aufl. Leipzig 1911, § 283.

die anderen, nach Geschlecht verschiedenen Formen der Neutra dem Gedächtnis allmählich entschwanden und, wenn man sie ausnahmsweise einmal nötig hatte, neugebildet werden mußten. Die Neubildung erfolgte nach einem mechanischen Assoziationsschema, nach einer sogenannten Proportionengruppe [1]). Wenn man z. B. den Nominativ Singularis eines Neutrums, sagen wir *castellum*, brauchte, so formte man ihn nach einem Schema, das sich etwa folgendermaßen veranschaulichen läßt: *campum* (oder *campi* oder *campo* oder *camporum* oder *campis*) : *campus* = *castellum* (oder *castelli* oder *castello* oder *castellorum* oder *castellis*) : *castell-us*. Die alte Proportionengruppe *campum* : *campus* = *castellum* : *castellum* ist als die seltenere und kompliziertere verlassen worden, und man gelangte aus reiner Nachlässigkeit zu einer ebenso neuen als falschen Nominativform *castellus* (altfranzösisch *chastels*). Die Sprachforscher sind zwar heute geneigt, eine derartige Neubildung durch Analogie nicht mehr als einen »Fehler«, der durch geistige Faulheit oder Mechanisierung des sprachlichen Denkens entsteht, anzusehen, sondern als eine »Schöpfung«, die durch geistige Kraft zustande kommt. Für die Erklärung des Vorgangs selbst aber macht es innerhalb des grammatischen Verfahrens gar nichts aus, ob man ihn optimistisch oder pessimistisch beurteilt. Erklärt ist er jedenfalls erst dadurch, daß man ihn völlig isoliert, daß man alles Bewußtsein, alle geistige Teilnahme und Initiative der sprechenden Individuen ausscheidet und den analogischen Wandel als eine Sache betrachtet, die sich ganz nach der Art eines mechanischen Kräftespieles vollzieht. Die Träger der Kräfte sind dabei nicht mehr die Menschen, sondern die Gruppen der Sprachformen. Das Spiel der Kräfte erfolgt weder nach logischen, noch ästhetischen, noch ethischen, noch ökonomischen Rücksichten, sondern nach den rein quantitativen Verhältnissen der Häufigkeit. Die weniger häufig gebrauchten Formen werden von den häufigeren angezogen und gesellen sich ihnen bei, indem sie ihnen gleich werden. Das Häufige ist das Schwere oder Starke, das das weniger Häufige als das Leichte oder Schwache nach sich zieht. Für den strengen Grammatiker ist alle Analogie, wo immer sie sich abspiele, bei den Lautformen, bei den Flexionsformen, bei den Satzformen, bei den Wortformen keine Frage der geistigen Macht, sondern einer diesen Formen beigelegten physischen Kraft. Ja die Grammatik weiß sich dieses physikalischen Sachverhaltes derart sicher, daß sie sich gar die Mühe nicht nimmt, ihn zu erweisen. Niemals hat sie meines Wissens den analogischen Sieg dieser oder jener Neubildung über diese oder jene alte Form durch zahlenmäßige Erhebungen bewiesen. Wo je Statistik in der

1) H. Paul, Prinzipien der Sprachgeschichte. 4. Aufl. Halle 1909, 5. Kapitel.

Sprachwissenschaft getrieben wird, geschieht es, wie wir später sehen werden, im Dienste einer ganz anderen Fragestellung. Vielmehr zieht die Grammatik überall wo ein analogischer Sieg statt hat, aus dem bloßen Erfolg den billigen Schluß, daß die siegende Form, also in dem obigen Beispiel der Nominativ Singularis *castellus* (statt *castellum*) zu der schwereren oder häufigeren Gruppe gehört hat. Sie setzt etwas voraus was sie in Wahrheit niemals erwiesen hat, noch wird erweisen können. Sie läßt sich an der einfachen »Selbstverständlichkeit« eines im Grunde höchst zweifelhaften Satzes genügen. Es ist nämlich keineswegs ausgemacht, daß unter zwei Konkurrenzformen jedesmal die objektiv häufiger gebrauchte auch die stärkere sei und sich auf Kosten ihrer weniger häufigen Rivalin durchsetzen müsse.

Ja, die Grammatik selbst rechnet geradezu mit der umgekehrten Möglichkeit. Sie setzt nämlich manchmal auch voraus, und ebenfalls ohne es erwiesen zu haben und erweisen zu können, daß gewisse Ausdrucksmittel, je häufiger sie gebraucht werden, desto mehr sich abschwächen, bis sie schließlich eingehen. Nur sind es nicht die Formen, sondern die Bedeutungen, die diesem zweiten quantitativen Gesetz unterliegen.

Beispiel. Die lateinischen Komparative *facilior*, *pulchrior*, *acrior* und ähnliche, d. h. die steigernde Bedeutung des Suffixes-*ior* ist mit wenigen Ausnahmen in den romanischen Sprachen zugrunde gegangen. Der häufige Gebrauch, sagt man, habe die steigernde Kraft derart geschwächt, daß der Sprecher, der mit Nachdruck eine Sache, die ihm am Herzen lag, als »leichter, schöner, schärfer« bezeichnen wollte, eines Tages das farblos gewordene *-ior* liegen ließ, zu Umschreibungen griff und *plus facilis*, *magis acer*, oder *melius pulcher* sagte. Von diesem Zeitpunkt an wurden *facilior*, *acrior*, usw., die früher allzu häufig waren, immer seltener und verschwanden. Aehnlich haben die hinweisenden Fürwörter des Lateinischen, *iste*, *ille*, ihre Bedeutungskraft mehr und mehr verloren und sind durch häufigen, dabei typisch vortonigen, »enklitischen« Gebrauch zu bloßen Artikeln herabgesunken. Für das hinweisende Fürwort mußte nun Ersatz geschafft werden durch zusammengesetzte Ausdrücke wie *ecce ille*, *ecce iste*, die dann ihrerseits im Französischen sich zu *cel*, *cest* verschliffen haben und wiederum durch Zusammensetzungen wie *celui*, *celui-ci*, *celui-là* und dergl. übertrumpft wurden. So sinken selbständige, sinnstarke Wörter, je öfter sie in typischen Zusammensetzungen mit andern Wörtern vorkommen, zu bloßen Formwörtern oder gar Formelementen, Suffixen, Präfixen herab. Die deutschen *-heit, -schaft, -tum, -bar, -lich, -sam, -haft* waren, bevor sie zu Suffixen wurden, sinnstarke Eigenwörter. A. Meillet nennt diesen Vor-

gang der Bedeutungsentleerung Grammatikalisation. Sämtliche grammatischen Formwörter und Formelemente in sämtlichen indogermanischen Sprachen sind, wie es scheint, nichts anderes als veraltete, durch vielen Gebrauch in einem bestimmten Sinn erstarrte, bedeutungsschwach gewordene Eigenwörter. Es hat eine Mechanisierung des Wortsinnes stattgefunden, eine Abwanderung der geistigen Aufmerksamkeit, die der Grammatiker als einen automatischen Vorgang zu begreifen sucht. Auch hier setzt er eine Art physikalisch-mathematischer Gleichung voraus und denkt sich, daß in demselben Maße, in dem die Häufigkeit des typischen Gebrauches anschwillt, die Grammatikalisation sich befestigt. Auch hier fällt es ihm nicht ein, die Umsetzung der Qualitätsstufen der Sinnentleerung in Quantitäten der Häufigkeit des Gebrauches zu beweisen. Vielmehr begnügt er sich, wie bei der Analogie mit einer Schlußfolgerung *ex eventu* und denkt sich: weil dieser oder jener Wortsinn sich tatsächlich grammatikalisiert hat, muß er eine gewisse Zeitlang vorher verhältnismäßig häufig in typischen Verbindungen gebraucht worden sein. Durch häufigen Gebrauch werden grammatische Formelemente *per analogiam* oder *attractionem* verstärkt, grammatische Bedeutungselemente dagegen *per grammaticalisationem* geschwächt. Dabei hofft man, beide Vorgänge hinlänglich erklärt zu haben, wenn man sie als Mechanisierung oder Automatisierung des Sprechens und sprachlichen Denkens, als ein Untertauchen oder Herabsinken der geistigen Tätigkeit in ein psychophysisches Assoziationsschema ansieht.

Analogie und Grammatikalisation sind zwar die wichtigsten, doch keineswegs die einzigen sprachlichen Vorgänge, die lediglich durch das leere, unpersönliche, allgemeine, von allem besonderen Inhalt des Ausgesprochenen und von aller geistigen Eigenart des Sprechenden sich ablösende Sprechen zustande kommen, genauer gesagt: nicht die einzigen, zu deren Erklärung es unmittelbar überflüssig ist, eine freie geistige Tätigkeit, eine Leistung, oder ein eigenartiges geistiges Leben, eine Individualität in Betracht zu ziehen. Ja, sämtliche sprachliche Vorgänge muß die Grammatik sich bemühen, in ihr Netz zu bringen. In der Tat gelingt ihr noch mancher Fischfang. Vor allem vermag sie Fälle, die man pathologisch nennen könnte, auf ihre Seite zu ziehen: die sogenannten Kontaminationen der Laute, der Bedeutungen, der Funktionen, der Satzkonstruktionen. Es handelt sich dabei immer um ein Verwechseln und Vermischen zweier sprachlicher Elemente in einem dritten. So entsteht vulgärlateinisches *grevis* aus einer Kreuzung von *gravis* und *levis*; *voster* aus *vester* + *noster*, die deutsche Konstruktion *derselbe wie* aus *derselbe der* + *der gleiche wie* u. a. [1]). Die

1) Beispiele bei Paul, Prinzipien, Kap. VIII.

Mehrzahl solcher Kreuzungen, wie übrigens auch die Mehrzahl der analogischen Neubildungen, wird als zwitterhafte Ausgeburt eines schwachen Augenblickes, eines vorübergehend zerstreuten oder mechanisierten Geistes alsbald erkannt und unterdrückt. Andere aber schleichen sich in den allgemeinen Sprachgebrauch, in das »System« ein. Es wird auf der ganzen Erde keine Sprache geben, die frei davon wäre. Man darf daher auch die Kontamination als wesentlich, konstitutiv und normal für ein Sprachsystem gelten lassen. Vermutlich hat sie in viel ausgedehnterem Maße gewirkt als man bisher hat nachweisen können. Insbesondere in der Syntax spielt sie eine hervorragende, fast führende Rolle. Im französischen Satzbau z. B. hat Adolf Tobler eine Fülle von Mischungen der Konstruktion, die niemand vermutet hätte, aufgedeckt. Die Auffassung der Kontamination als einer vereinzelten, zufälligen oder gar pathologischen Erscheinung ist in der Grammatik nicht haltbar; vielmehr muß sie als ein wesentlicher Vorgang in demselben Maße wie Analogie und Grammatikalisation anerkannt werden.

Auch hat sie mit diesen beiden Erscheinungen etwas Gemeinsames. Vor allem kann sie sich, wie jene, nur unter der Bedingung durchsetzen, daß die Kombination, aus der sie hervorgeht, sich häufig wiederholt. Und auch in ihr vereinigen sich zwei Formengruppen oder Formen zu einer neuen Einheit, wobei es unwesentlich ist, ob die Eltern das Kind überleben, oder das Kind die Eltern. Alle drei Vorgänge sind mechanische und assoziative Uniformierungen einer ursprünglichen Zweiheit. Bei der Grammatikalisation ist dieser Sachverhalt vielleicht nicht ohne weiteres klar. Aber man bedenke, daß ein selbständiges Wort sich immer nur in der Weise entleeren kann, daß es seinen Eigengehalt in das Nachbarwort ergießt und zu einer mehr oder weniger festen Einheit mit ihm verschmilzt. So wird die Zweiheit *cantare habeo* zu der erst lockeren Einheit *cantar' hò* und schließlich zu der festen *canterò*. Man bedenke ferner, daß sämtliche Wörter der indogermanischen Sprachen von der Grammatik als prinzipiell zweigliedrig betrachtet werden können, als zusammengesetzt aus einem Wurzelelement und einem Formelement[1]). Reine Formwörter wie Artikel, Präpositionen u. a., also gerade die grammatikalisierten par excellence bilden dabei erst mit ihrem Hauptwort zusammen eine Einheit, während reine Sinnwörter wie die Interjektionen, also gerade die nicht grammatikalisierten par excellence ihren Sinn nicht in sich selbst haben, sondern erst durch Beziehung auf ein anderes finden, das vielleicht nicht ausgesprochen wird, das aber, so-

1) Diesen Nachweis hat Jan von Rozwadowski in einer scharfsinnigen Untersuchung »Wortbildung und Wortbedeutung«, Heidelberg 1904, geführt.

bald es genannt ist, sich mit der Interjektion zu einer grammatischen Einheit verbindet. Darum pendelt die Interjektion zwischen dem Zustand der psychologischen und dem der grammatischen Bezogenheit fortwährend hin und her, jederzeit bereit, sich zu grammatikalisieren und sofort wieder zu entgrammatikalisieren. Man vergleiche: »Vergebens, ach! vergebens stöhnt ihm der bange Seufzer nach«; und »Weh mir! was hab ich gesagt.« Das nur psychologisch bezogene »Ach!« ist zwar eine Einheit für sich, aber keine grammatikalisierte, während das »Weh!« erst mit dem folgenden »mir« zusammen eine grammatische Einheit bildet.

Demnach sind Analogie, Kontamination und Grammatikalisation als einheitbildende, uniformierende Vorgänge zu betrachten. Eine ursprüngliche Zweiheit sinkt in ihnen dadurch zur Einheit zusammen, daß die geistige Kraft, die Aufmerksamkeit, von der die Zweiheit getragen und auseinandergehalten war, nachgibt, entweicht, sich anderswohin verflüchtigt. Der Geist läuft sozusagen davon, die sprachlichen Elemente hinter ihm her und fallen, da er sie nicht mehr hält, ineinander hinein, vereinigen sich m e c h a n i s c h.

Dem gegenüber hat man eine zweite Ordnung sprachlicher Vorgänge, die Spaltungen, Wandlungen, Differenzierungen der Formen und der Bedeutungen. Es fragt sich, ob die Grammatik imstande ist, auch diese zu erklären. Sie müßte dann die Zweiheit, nicht mehr die Einheit, als den mechanischen und automatischen Moment der Sprache auffassen und die Einheit als den geistigen. Die Spaltung erscheint ihr dann als das natürliche Auseinanderfallen einer vom Geiste nicht mehr gehaltenen, preisgegebenen Einheit. Auf diese zweite Anschauung gründet sie in der Tat die Erklärung aller derjenigen sprachlichen Vorgänge, die sie auf die erste nicht zurückführen kann.

So verhält sie sich z. B. dem Lautwandel gegenüber. Selbstverständlich gilt dies nur für diejenigen Seite des Lautwandels, die nicht einheitlich, nicht uniform ist. Seine Ausbreitung, Verallgemeinerung und sogenannte Gesetzmäßigkeit kann dabei immer nur als Uebertragung, d. h. als Lautanalogie in Betracht kommen. Davon wäre also abzusehen. Zunächst wird nun die Rede als eine strenge lautliche Einheit, als »eine kontinuierliche Reihe von unendlich vielen Lauten« aufgefaßt. Einen Einzellaut oder Lautteil kann es in diesem Komplex streng genommen nicht geben. Wie der Sprecher ihn in einem Zuge artikuliert, so empfängt der Hörer ihn als eine ununterbrochene dynamische Einheit, als eine Lautwelle. Hier ist alles Bewegung, Uebergang, Dynamik, fortlaufende Einheit von Lautnuancen, die auseinander hervorgehen. Der strenge Phonetiker erkennt keine

Laute, keine Worte, keine Sätze an; nur Sprechgruppen oder Lautgruppen, von denen jede eine Sache für sich und durch natürliche Atempausen von den benachbarten Gruppen getrennt ist. Daß die Atempausen zugleich Sinnpausen und die Lautwellen resp. die Bewegungswellen der Artikulation zugleich Sinneinheiten sind, wird dabei stillschweigend vorausgesetzt. Durch die häufige Wiederholung solcher Gruppen oder Wellen aber, wie es das viele Sprechen und Hören innerhalb einer Sprachgemeinschaft mit sich bringt, entsteht im Sprecher der Schein, im Hörer die Täuschung und schließlich im Forscher der Eindruck, daß es nicht nur Lautgruppen gebe, sondern auch einzelne immer wiederkehrende Laute, ein *a*, ein *e*, ein *t* usw., also Einzellaute oder Lautteile, die sich als solche wiederholen, miteinander vergleichen, aus den Gruppen herauslösen und identifizieren lassen. Alle *a*-ähnlichen, *e*-ähnlichen, *t*-ähnlichen Laute werden nun zusammengefaßt und als »Lautsystem« einer Sprache dargestellt. Allein, man verbirgt sich dabei nicht, daß der Schein, der im Sprecher nur ein Erinnerungsgefühl, ein geläufig gewordenes mechanisiertes Bewegungsgefühl war, im Hörer nur eine Erinnerungsempfindung, eine automatisierte Tonempfindung und im Bewußtsein des Forschers nur eine Abstraktion, man verbirgt sich nicht, daß diese Scheingebilde der Einzellaute durch das tatsächliche Sprechen und Hören fortwährend Lügen gestraft werden. Man glaubt, ein *a*, ein *e*, ein *t* zu sprechen, zu hören, zu beobachten: tatsächlich ist es jedesmal etwas anderes. Ein Wandel hat also innerhalb des einmaligen und jedesmaligen Sprechens oder Hörens gar nicht statt. Man kann einen solchen nur dadurch gewahren, daß man das Gesprochene mit dem Gehörten, oder das jetzt und hier Gesprochene oder Gehörte mit dem früher und dort Gehörten oder Gesprochenen vergleicht. Er hat also nur innerhalb eines vielmaligen, häufigen, allgemeinen, abstrakten und mechanischen Sprechens und Hörens sein Dasein. Seine letzte Wurzel steckt in der natürlichen Unstimmigkeit zwischen Sprechen und Hören, zwischen artikulatorischem Bewegungsgefühl und akustischer Tonempfindung, zwischen dem Produzieren und dem Rezipieren der Sprache, kurz er liegt nicht in der Sprache als Verständnis, sondern als Halbverständnis oder Unverständnis. Der Lautwandel findet immer dann statt, wenn anders gehört als artikuliert, anders artikuliert als gehort wird. Dies geschieht nun aber schlechthin immer, denn die physiologischen Werkzeuge des Artikulierens sind ihrer Naturbeschaffenheit nach etwas anderes als die akustischen des Hörens. Es handelt sich also nicht um ein Mißverständnis oder eine Unstimmigkeit des Geistes mit sich selbst, sondern des Geistes mit der Mechanik seiner Werkzeuge. Es handelt sich um ein Unverständnis d. h. die Grammatik

interessiert sich für die Unstimmigkeit nur insoweit sie vom Geiste nicht mehr oder noch nicht überwunden wird.

Dabei macht sie die Entdeckung, daß gerade die großen Unstimmigkeiten des Versprechens, Verhörens, Mißverstehens für das Zustandekommen eines Lautwandels am wenigsten oder gar nichts beitragen, denn sie werden vom Geiste selbst berichtigt und in den allgemeinen Gebrauch nicht eingelassen. Vielmehr sind es die kleinsten, bedeutungslosesten, unscheinbarsten Unstimmigkeiten, die sich einschleichen und durch eine Art Summierung zum Lautwandel führen. Für die Grammatik ist der Lautwandel eine Summierung kleinster, unverstandener, mechanischer Unstimmigkeiten. Um sich summieren zu können, müssen sich diese erstens in derselben Richtung bewegen, sozusagen dasselbe mathematische Vorzeichen haben und zweitens einander ähnlich oder analog sein, also sozusagen denselben Nenner haben. Es muß in den Unstimmigkeiten eine Einheit sein. Der lateinisch-französische Lautwandel *á* > *é*, wie wir ihn in *patrem* > *père*, *talem* > *tel* usw. haben, ist das Ergebnis einer ungeheur langen und summierten Reihe von Unstimmigkeiten d. h. von Abweichungen der *a* — Artikulation in palataler Richtung, aber nicht sämtlicher *a* — Artikulationen, sondern nur derer, die in betonter und offener Silbe und vor einem nichtnasalen Konsonanten statt hatten. (*panem* > *pain*, *partem* > *part*). Es können nur diejenigen Unstimmigkeiten sich summieren, die sich lautlich analog sind. Nur derjenige Lautwandel setzt sich durch, den eine Lautgruppierung umspannt. Das spezifisch Gesetzmäßige an einem Lautwandel ist das spezifisch Lautanalogische an ihm. Gesetzmäßig tritt er eben nur in analogen Lautgruppen auf, d. h. nur in solchen Lautkomplexen, die sich derart wiederholen, derart häufig werden, daß sie im Bewegungsgefühl der Sprechenden als eine einheitliche Gruppe empfunden werden. Ein altfranzösisches Lautgesetz z. B. besagt, daß alle *p*, *b*, *v*-Laute sich an einen folgenden dentalen Konsonanten angleichen: *septem* > *set*, *scripsi* > *escris*, *bibit* > *beit*, *movet* > *muet* usw. Damit soll aber nicht gesagt sein, daß jedesmal, bei jedem in Frage kommenden Worte sich diese Angleichung rein phonetisch vollzogen hätte, sondern nur, daß sich durch lange Gewöhnung ein Bewegungsgefühl ausgebildet hat, eine mechanische Lautassoziation, derzufolge ein erst nur vereinzelter, dann häufigerer Wandel *pt* > *t*, *vt* > *t* usw. schließlich allgemein wurde. Seine Allgemeinheit ist durch Uebertragung, durch eine Art physiologischer Analogie zustande gekommen. Wenn man Bedenken trägt, diesen Vorgang als Analogie zu bezeichnen, so ist er doch wie diese eine mechanische Attraktion, die von der häufigen auf die seltene Formengruppe ausgeübt wird, also wesentlich dasselbe

wie die Analogie, nur daß er sich eher im physischen als im psychischen Mechanismus abspielt.

So ist denn das Entstehen des Lautwandels durch eine mechanische Unstimmigkeit, die Gesetzmäßigkeit seines Ablaufes aber durch eine mechanische Uniformierung bedingt. Als Unstimmigkeit ist der Lautwandel das Gegenspiel zur Analogie, als Uniformierung ist er das Zusammenspiel mit ihr. So erklärt es sich, daß analogische Vorgänge den Lautwandel einerseits unterbrechen und andererseits fortsetzen. Sie bestimmen seine Ausdehnung sowohl wie seine Begrenztheit, sie erklären seine Gesetzmäßigkeit wie seine Ausnahmen. Der mechanische Dualismus von artikulatorischem Bewegungsgefühl und akustischer Tonempfindung müßte in der Tat das ganze System einer Sprache zerreißen, wenn die Kräfte der mechanischen Uniformierung, d. h. die analogischen Vorgänge ihm nicht entgegenständen.

Wie die Analogie mit dem Lautwandel, so scheint mir, steht die Grammatikalisation mit dem Bedeutungswandel im Verhältnis des Gegenspiels und Zusammenspiels. Wie der Grammatiker die Wurzel des Lautwandels in einer natürlichen Unstimmigkeit zwischen Artikulieren und Hören fand, so entdeckt er nun die des Bedeutungswandels in einer nicht weniger natürlichen Unstimmigkeit zwischen »Meinen« und »Verstehen«. Wie es in einer Sprechgruppe keine einzelnen Laute, sondern nur unendliche und kontinuierliche Lautübergänge gab, so sagt er, können in einer konkreten Sinngruppe keine festen Einzelbedeutungen unterschieden werden. Auch die Sinngruppe ist eine fortlaufende dynamische Einheit, innerhalb deren jedes Wort, auch das blasseste Formwörtchen, seine einmalige, besondere, durch und durch eigenartige Bedeutungsfarbe erhält. Und wiederum ist es nur das viele und wiederholte Sprechen, der mechanische oder automatische Moment des Sprechens, was im Sprecher, im Hörer, im Forscher, den Eindruck, den Schein, die Lehre erweckt, daß einzelne, feste gebräuchliche Wortbedeutungen immer wieder vorkommen, aus einer Vielheit von Sinngruppen sich herauslösen und mit einander vergleichen lassen. Man glaubt, mit den Wörtern »Tisch«, »Berg«, »ich«, »du« immer dasselbe zu meinen; tatsächlich meint man jedesmal etwas anderes. Nun stellt man das immer Gemeinte, das eine Abstraktion ist, dem jeweils Gemeinten, das ein Concretum und Individuum ist, gegenüber, vergleicht sie, vergleicht das vom Sprecher Gemeinte mit dem vom Hörer Verstandenen, das Gelegentliche mit dem Gebräuchlichen, das von Gestern mit dem von Heute usw. Man stellt grundsätzliche Unstimmigkeit zwischen Meinen und Verstehen und als deren Folge grundsätzlichen Bedeutungswandel fest.

Und auch hier wieder macht man die Entdeckung, daß nur die kleinen und kleinsten Abweichungen, nicht die großen, nicht die Mißverständnisse, die vom Geist korrigiert werden, sich durchsetzen und daß nur diejenigen sich summieren, die in einer und derselben Richtung sich bewegen. Dies ist aber immer nur die Richtung von der einmaligen Bedeutung zur mehrmaligen, von der gelegentlichen zur allgemeinen, von der farbigen zur blassen, von der konkreten zur abstrakten, von der engen zur weiten, von der sachlichen zur formalen, kurz dieselbe Richtung, in der die zur Grammatikalisation führenden Bedeutungswandlungen sich bewegen. Gesetzmäßig ist der Bedeutungswandel nur insofern als er in derselben Richtung verläuft wie jene mechanische Sinnentleerung und Sinnerweiterung, die das Wesen der Grammatikalisation ausmacht. Hier haben wir also ein Zusammenspiel von Grammatikalisation und Bedeutungswandel, das dem oben geschilderten von Analogie und Lautwandel entspricht. Und auch das Gegenspiel ist nun ohne weiteres ersichtlich. Sobald nämlich ein Wort durch gesetzmäßigen, d. h. kontinuierlichen und summierten, kleinsten, unkontrollierten und unverstandenen Bedeutungswandel derart leer und weit in seiner Bedeutung geworden ist, daß es einen eigenen, sachlichen Sinn nicht mehr hat, verfällt es der Grammatikalisation. Das Ende des Bedeutungswandels ist der Anfang der Grammatikalisation. So bedeutete das Deutsche *sehr* ursprünglich »schmerzlich«, durchlief eine fortlaufende Reihe von kleinsten, allmählichen Schwächungen und verlor schließlich jede Eigenbedeutung. Damit trat es aus dem Bereich des Bedeutungswandels hinaus und wurde zu einem Formwort der Steigerung grammatikalisiert. Einen ähnlichen Weg ist das Wörtchen *arg* im Begriff zu durchlaufen. Man vergleiche: *ein arger Fehler* und *es hat mich arg gefreut.* Für die Grammatik handelt es sich dabei zu entscheiden, ob noch Bedeutungswandel oder schon Grammatikalisation vorliegt. Denn innerhalb eines und desselben Gebrauchssystemes schließt die eine Erscheinung die andere aus, gerade so wie Lautwandel und Analogie sich ausschließen. Es mag Fälle geben, die das Gegenteil zu beweisen scheinen, tatsächlich bestätigen sie nur das gekennzeichnete Verhältnis von Gegenspiel und Zusammenspiel. Das vulgärlateinische *mente* = »Sinnesart«, »Gemütsart« hat kraft einer gesetzmäßigen Bedeutungsmechanisierung sich derart entleert, daß es unterging und nur als grammatikalisiertes Adverbialsuffix: *vrai-ment décidé-ment* usw. in den romanischen Sprachen noch fortlebt. Trotzdem kennt das Italienische auch ein Hauptwort *la mente* in der Bedeutung »Denkvermögen«, »Geistesart«. Nur ist dieses eben nicht die gesetzmäßige Fortsetzung des vulgärlateinischen *mente*, sondern ein dem gelehrten

Latein entnommenes Fremdwort. Es widerspricht dem Gesetz des Bedeutungswandels, daß ein verhältnismäßig enger Sinn wie »Denkvermögen« aus einem verhältnismäßig weiten wie »Sinnesart« kontinuierlich hervorgehe. Im Spanischen gibt sich das Hauptwort *mente* auch durch seine Lautgestalt als Lehnwort zu erkennen; denn erbwortlich müßte es sich zu *miente* verwandelt haben. Zuweilen liegt zwar ein und dasselbe Wort in zweierlei Verwendungen, als Hauptwort und als Formwort vor: *Trotz* und *trotz, Man* und *man*, für das Sprachgefühl sind es dann aber zwei Worte; so daß eine und dieselbe Bedeutungsform grundsätzlich nie der Grammatikalisation und dem Bedeutungswandel zugleich angehören. Solange die selbständige und gelegentliche Bedeutung eines Wortes mit seiner unselbständigen und allgemeinen Bedeutung in einer naturhaften Unstimmigkeit sich befindet, wie dies beim Bedeutungswandel der Fall ist, so lange können sie zu einer naturhaften Einheit nicht zusammensinken, wie dies bei der Grammatikalisation der Fall ist.

Sollte nun nicht die Kontamination auch ihr spezifisches Korrelat, ihr mechanisches Gegenspiel und Zusammenspiel in einem anderen grammatischen Vorgang finden? Wie die Kontamination ein automatisches Vermischen zweier Formen in einer dritten ist (*Erdäpfel* + *Kartoffel* = *Erdtoffel*), so müßte ihr Gegenspiel ein automatisches Auseinanderfallen einer Einheitsform in zwei Sonderformen sein. Die Grammatiker haben zwar derartige Spaltungen oder Differenzierungen der Lautformen, Bedeutungsformen und Satzformen auf ihre Gesetzmäßigkeit oder automatische Kontinuierlichkeit hin verhältnismäßig noch wenig untersucht (wie auch die Kontamination ihre Anerkennung als prinzipieller und normaler Vorgang noch nicht ganz gefunden hat). Trotzdem, glaube ich, handelt es sich hier um eine der allerwichtigsten, allgemeinsten und patentesten Erscheinungen. Das Meiste und Beste was man als Bereicherung des Wortschatzes zu bezeichnen pflegt, beruht auf einer Differenzierung ursprünglich gleichwertiger Bedeutungen: *Rabe—Rappe*, *Reiter—Ritter*, *Knabe—Knappe*, *ward—wurde*, *als—also*. Aller sogenannte syntaktische Fortschritt ist Differenzierung. Eine Differenzierung ist es, wenn im Neufranzösischen der bestimmte Artikel, der im Mittelfranzösischen ziemlich willkürlich bald gesetzt resp. wiederholt wurde, bald unterblieb, nach bestimmten und klaren Unterschieden, d. h. regelmäßig gehandhabt wird, wenn der früher beliebig gemischte Gebrauch von *celui* und *celui-là*, *ce* und *cela* in der Weise sich systematisiert, daß z. B. *c'est faux* und *cela est faux* zwei ganz verschiedene Sinnesrichtungen bezeichnen, wenn der chaotische Gebrauch von Indikativ und Konjunktiv in indirekten Fragesätzen sich ordnet. Kurz

überall wo aus einem Einerlei ein Zweierlei entsteht, liegt Differenzierung vor. Wenn die streng grammatische Methode diese zahllosen Fälle noch nicht gebührend würdigt, so liegt es, glaube ich daran, daß man sie als Taten des Geistes, als Errungenschaften der Aufmerksamkeit, als entwicklungsgeschichtliche Fortschritte zu betrachten und der Sprachgeschichte zuzuweisen pflegt. Oder aber betrachtet man sie innerhalb der Grammatik als Ausnahme vom gesetzlichen Lautwandel resp. Bedeutungswandel. Man vergißt dabei gerne, daß sie ebensogut ihre automatische, mechanische, natürliche, gesetzmäßige und unhistorische Seite haben und von der Grammatik erklärt werden können.

In einem früheren Sprachzustande des Deutschen wurden, wie gesagt, *Rabe* und *Rappe*, *Reiter* und *Ritter*, *Knabe* und *Knappe* unterschiedslos gebraucht. Sie bedeuteten dasselbe. Heute bedeutet jede dieser Formen etwas Besonderes. Warum? Erstens, weil man ihre Aehnlichkeit, ihre grundsätzliche Gleichwertigkeit gedankenlos genug war, zu vergessen. Zweitens, weil man anfing, sich auf einen Unterschied, den sie etwa beherbergen könnten, zu besinnen. Die Grammatik hat nur den ersten Fall ins Auge zu fassen: das Vergessen der Gleichwertigkeit, das Verlieren des Reichtums, des Ueberflusses, der Wahlfreiheit, der Licenz. Sie zeigt, wie die Sprache unachtsam wird und gleichgültig für ihre Schätze, wie sie verarmt, wie sie aufhört, sich zu erinnern, daß *Rabe* und *Rappe* ein und dasselbe sind. Denn nur in dem Maße wie sie diese Erinnerung verliert, kann der Geist sich der Sache bemächtigen und *Rabe* von *Rappe* unterscheiden. Die Grammatik erforscht auch hier die andere Seite der Aufmerksamkeit, die Aufmerksamkeit als eine Noch-nicht-Aufmerksamkeit oder Nicht-mehr-Aufmerksamkeit und die Sprache als eine Vorläuferin oder Nachläuferin des Geistes. Jedesmal wenn *Rabe* und *Rappe* als gleichwertig noch erkannt und erinnert sind, können sie als verschiedenwertig noch nicht getrennt werden. Sobald der mechanische Zerfall einer Bedeutungseinheit vollständig und fertig ist, ist eben dadurch auch die Unterscheidung eine vollendete Tatsache.

Die Grammatik wird sich also um die mechanische Kausalität bemühen, die es mit sich gebracht hat, daß *Rabe Rappe* nicht mehr als ein Einerlei, sondern als ein Zweierlei von schwarzen Tieren verstanden wurde. Dabei stellt sich unfehlbar heraus, daß diese mechanische Kausalität die umgekehrte ist wie die bei der Kontamination herrschende. Bei der Kontamination ließ der Sprecher sich verführen, aus einer partiellen Gleichheit zweier Bedeutungen, eine solche auch in der Lautform (oder Satzform) herzustellen: (*noster* + *vester* > *voster*; *der gleiche wie* + *derselbe der* > *derselbe wie*). Bei

der Differenzierung dagegen fällt man aus einer partiellen Ungleichheit der Laut- resp. Satzformen in eine solche der Bedeutungen. Beide Male erliegt man dem Schein, daß zwischen Form und Bedeutung ein notwendiger, naturhafter Zusammenhang bestehe; und darin liegt das Gemeinsame. Das eine Mal wird Bedeutungsähnliches als formähnlich (Kontamination), das andere Mal Formverschiedenes als bedeutungsverschieden (Differenzierung) gedankenlos hingenommen; und darin liegt das Gegensätzliche der beiden Vorgänge. Eine Differenzierung kann nur dort stattfinden wo keine Vermischung oder Kontamination mehr besteht und vice versa. In einzelnen Fällen, z. B. bei syntaktischen Fragen ist die Entscheidung, ob noch Kontamination oder schon Differenzierung vorliegt, außerordentlich schwierig. Hier breitet sich dem Scharfsinn des Grammatikers ein weites Feld. In der französischen Syntax z. B. stellt sich ihm die Frage dar, ob und inwieweit die heute von einander abgegliederten Konstruktionen *il a coupé la barbe* und *il a la barbe coupée* etwa im 16. Jahrhundert, oder früher oder später noch kontaminiert oder schon differenziert wurden; ob die heutige Differenzierung nicht hin und wieder von Kontaminationen noch durchkreuzt wird, nicht da und dort an der Kontamination ihre Grenzen hat; ob in einem zweideutigen Satze wie *la barbe qu'il a coupée* die Konstruktion den Sinn oder der Sinn die Konstruktion bedingt.

Bei sämtlichen von der Grammatik behandelten Erscheinungen sind solche Zweideutigkeiten der eigentlichste zu erforschende Gegenstand. Liegt ein Lautwandel oder eine Analogie, ein Bedeutungswandel oder eine Grammatikalisation, eine Differenzierung oder eine Kontamination in diesem oder jenem Falle vor? so lauten immer wieder und wieder ihre letzten Fragestellungen.

Diese sechs spezifisch grammatischen Vorgänge aber ereignen sich immer nur dadurch, daß die Kontrolle des Geistes, die Aufmerksamkeit als lahmgelegte Kraft vorgestellt und als unwirksam hinweggedacht wird. Es gibt keine Analogie, solange die Erinnerung an die Verschiedenartigkeit der Formgruppen lebendig ist, keinen Lautwandel, sofern die Werkzeuge des Sprechens und Hörens überwacht werden, keine Grammatikalisation, solange die Wortbedeutungen kräftig und farbig vorgestellt werden, keinen Bedeutungswandel, solange das jedesmal Gemeinte auch ganz verstanden wird, keine Kontamination, solange das Aehnliche nicht vermengt, keine Differenzierung solange das Wesensgleiche zusammengehalten wird. So stellen die auf Vereinheitlichung gerichteten grammatischen Vorgänge sich als Lässigkeiten im Unterscheiden dar, die auf Veränderung und Spaltung gerichteten als Lässigkeiten im Zusammenfassen.

Ob man das logische Schwergewicht des grammatischen Interesses in die Vorgänge der Uniformierung oder in die der Differenzierung verlegt, ist an und für sich gleichgültig. Die Neugrammatiker waren geneigt, den Lautwandel als den eigentlichen Sitz der Gesetzmäßigkeit, die Analogien und Kontaminationen aber als die störenden Kräfte zu betrachten. Heute möchte A. Meillet nur Analogie und Grammatikalisation als die grammatischen Vorgänge par excellence betrachten, die Wandlungen und Differenzierungen dagegen der Sprachgeschichte überweisen [1]). In diesen zeitweiligen Verschiebungen des Schwerpunkts sprechen sich aber nur die wechselnden Bedürfnisse der Forschung, keine grundsätzlichen Umstürzungen des logischen Sachverhaltes aus. Dieser verlangt vielmehr, daß jedes Spiel sein Gegenspiel und Mitspiel habe. Der Lautwandel ist regelmäßig, nur weil es eine Lautanalogie gibt, der Bedeutungswandel ist kontinuierlich, nur weil es eine Grammatikalisation gibt, und alle Differenzierungen müßten als willkürliche Sprünge oder gewaltsame Sprachmeistereien erscheinen, wenn es keine Kontaminationen gäbe. Sobald man die Wandlungen und Spaltungen an und für sich und ohne Bezugnahme auf die entsprechenden Uniformierungen und schließlich auf alle andere grammatischen Vorgänge betrachtet, erscheinen sie als zufällige und kontingente Ereignisse, denen nur die Geschichte noch gerecht werden kann. Und sollte dasselbe nicht auch für die uniformierenden Vorgänge der Analogie, der Kontamination und Grammatikalisation gelten? Was setzt uns z. B. in Stand, einen Vorgang wie *sinéster* + *dexter* > *senester* als regelrechte Kontamination zu erkennen, wenn es nicht das Wissen um einen vulgärlateinischen Lautwandel ist? Wüßten wir nicht, daß das Gesetz dieses Wandels die Möglichkeit, daß ein klassisches *i* wie das in *sinister* in ein vulgäres *é* wie das in *senister* übergehe, schlechthin ausschließt, wie wollten wir zu der Entdeckung kommen, daß *dexter* dabei im Spiele war? So empfangen die grammatischen Vorgänge ihren gesetzmäßigen Charakter nie aus sich selbst, sondern erst aus ihrer Beziehung auf die andern.

Das strenge Denken des Grammatikers kann eine Uniformierung immer nur mit Rücksicht auf die entsprechende Differenzierung und vice versa anerkennen.

Kraft dieser Gegenseitigkeit oder dieses Kreislaufs vom einen zum andern, ist es ein systematisches Denken und vermag einen gegebenen Sprachzustand als System, d. h. als eine fortlaufende Gegenseitigkeit von Wandlungen und Analogien, Differenzierungen und

1) L'évolution des formes grammaticales in Scientia. Bd. XII Bologna 1912, S. 384 ff.

Uniformierungen usw. zu erkennen. Das System umfaßt also jedesmal zwei Augenblicke, den der Uniformierung, der eine Differenzierung voraussetzt, und den der Differenzierung, der eine Uniforformierung gegen sich hat. Ein derartiges System ist ebenso streng geschlossen als fortwährend beweglich, ebenso fähig, das gegebene Sprachmaterial zusammenzufassen und zu ordnen, als seinem Flusse durch alle Zeiten nachzugehen. Es gibt keinen einzigen sprachlichen Vorgang, der dieser Umschlingung entschlüpfen könnte. Stellt er eine Ausnahme zum Lautgesetz dar, so erscheint er als eine Bestätigung zum Analogie- oder Kontaminationsgesetz, ist es kein Bedeutungswandel, so muß es eine Grammatikalisation oder eine Differenzierung sein usw. Als Ganzes, als System erstreckt sich die grammatische Erklärung über sämtliche historische Sprachgemeinschaften mit derselben Ausnahmslosigkeit, mit der der Tod über alles Lebende waltet.

Der Tod ist die Grenze des Lebens, sein Vorläufer und Nachläufer. Er umgibt es derart, ohne jemals in ihm zu sein, daß alles Lebendige seine sterbliche Seite hat. Er ist die Zäsur, ohne die das Leben kein Rhythmus wäre, die Pause, ohne die es keine Bewegung wäre, die einförmige Allgemeinheit, ohne die es keine vielförmige Besonderheit wäre. Aehnlich betrachtet die Grammatik, mit der Schärfe des todbringenden Auges die sterbliche Seite der Sprache. Auf alles Lebendige an ihr läßt sie den Schatten des Systemes fallen, damit um so lichtvoller und plastischer die Eigenart dieses Lebendigen wieder hervortrete.

Also ist es der Grammatik schließlich doch um die Eigenart des Lebendigen zu tun? Jedenfalls empfängt ihr Geschäft erst aus dieser höheren Rücksicht einen Sinn. Ja, sie würde es ohne diese gar nicht ausüben können. Wie wollte sie das Abwandern der Aufmerksamkeit, das Herabsinken des Denkens in den Automatismus der Assoziation, das Untertauchen des Sprechens und Hörens in die Mechanismen der Phonetik und Akustik, die Verflüchtigung des Unterscheidens und Erinnerns in die Nacht des Verwechselns und Vergessens überhaupt feststellen, wenn sie die Begriffe der Aufmerksamkeit, des Denkens, des Erinnerns, kurz der geistigen Sprechtätigkeit nicht als durchaus geläufige und selbstverständliche Voraussetzungen besäße?

Aber was man voraussetzt und besitzt, strebt man nicht, zu erkennen. Dem Grammatiker ist es doch wohl um die Manifestationen des psychischen und physischen Automatismus und Mechanismus zu tun, nicht um die vorausgesetzte geistige Tätigkeit. Da er aber jene aus dieser herleitet, jene in diese herabsinken sieht, so ist das eigent-

lich Interessante für ihn weder die geistige Energie als solche, noch der Mechanismus als solcher, sondern die jeweilige Verknüpftheit des einen mit dem andern, d. h. der vom Ausgangspuukt bis zum Endpunkt durchlaufene Weg, die Bewegung, die jeweilige Bewegungsrichtung, die aus dem Bereich der geistigen Kraft in das der natürlichen Mechanik herabführt. Er will die Formen des Sprechens am Abhang des Gesprochenen herunterrollen und in das System sich einbetten sehen. Es freut ihn zu betrachten, wie beim Hinabgleiten über den allgemeineu Hang der Freiheit zur Gebundenheit sich jede Sprachform wieder anders benimmt, zu anderer Formgestalt sich ab- und zuschleift. Das immer wechselnde Schauspiel dieser Schlittenfahrt ist bei aller Einförmigkeit im allgemeinen, das denkbar mannigfaltigste im besonderen. Denn immer neue Gäste kommen, man weiß nicht aus welchem Reiche des Lichtes und gleiten herab in das Schattendasein des Systemes.

Come d'autunno si levan le foglie
L'una appresso dell' altra, infin che il ramo
Rende alla terra tutte le sue spoglie;
Similimente il mal seme d'Adamo
Gittansi di quel lito, ad una ad una,
Per cenni, come augel per suo richiamo.
Così sen vanno su per l'onda bruna,
Ed avanti che sien di là discese,
Anche di qua nuova schiera s'aduna.

(Inferno III.)

So hat selbst die Grammatik ihren Reiz, ihre poetische Stimmung, die der eine als trostlos, der andere als ergötzlich empfinden mag.

Der Abstieg des lebendigen Wortes in das Schattenreich des grammatischen Systemes ist ein notwendiger Moment in der Phänomenologie des Geistes. Es entspricht ihm darum, wie jedem dieser Momente, ein Stück oder eine Seite historischen Geschehens. Jede einzelne Sprach- oder Bedeutungsform, die sich grammatikalisiert, kontaminiert, differenziert, hat eben in der Art wie sie dies tut, ihr Schicksal, ihre Geschichte. Der Grammatiker lehrt uns das Fatum, das alle Worte über kurz oder lang ereilen muß. Er ist darum in gewissem Sinne ein Historiker der Worte; freilich nur ein halber Historiker, denn er hat die Begriffe der Freiheit, des Zufalls, des Zweckes usw. ausgeschaltet. Er besitzt zunächst noch keine historische Methode und keinen eigenen historischen Gegenstand. Den Gegenstand, die Sprachformen, darf er nicht werten, nicht sondern, nicht kritisieren, muß vielmehr die grundsätzliche Gleichwertigkeit aller annehmen. Seine Methode darf er nicht historisieren, muß vielmehr

streng naturwissenschaftlich verfahren, d. h. die Sprachformen aus den Zusammenhängen des Sprechens herauslösen, isolieren und systematisieren.

Jedoch der Zwang zur Wahllosigkeit und zur Isolierung hat seine Grenzen. Er hört jedesmal dort auf, wo eine andere Sprachgemeinschaft beginnt. Zwischen den Lautgesetzen und Analogien der deutschen Sprachgemeinschaft und denen der französischen mag es in phonetischer und psychologischer Hinsicht manches Gemeinsame geben; in grammatischer aber ganz und gar nichts — es sei denn, daß geschichtliche Zusammenhänge zwischen ihnen vermutet werden oder erwiesen sind. Nur auf Grund solcher geschichtlicher Zusammenhänge, sei es, daß sie vermutet, sei es, daß sie erwiesen sind, kann eine vergleichende Grammatik sich erheben. Die Grammatik ist immer nur insofern vergleichend als sie historisch ist. Ein von geschichtlichen Fragestellungen losgelöstes, lediglich grammatisches Vergleichen mehrerer Sprachgruppen ist bare Spielerei. Wo eine Sprachgruppe oder Sprachgemeinschaft aufhört und eine andere anfängt, läßt sich mit den Begriffen der Grammatik schlechthin nicht entscheiden. Denn die Begriffe Sprachgruppe, Sprachgemeinschaft sind sozialhistorische Gebilde.

So bekommt die Grammatik den Stoff, den sie zu bearbeiten hat, von der Sprachgeschichte zugewiesen. Und an die Sprachgeschichte hat sie ihn alsbald wieder abzuliefern. Sobald sie in dieser oder jener Sprachgemeinschaft die Facta der Analogie, Grammatikalisation usw. festgestellt hat, erhebt sich die Frage, wie lange diese oder jene Analogie gebraucht hat, um sich durchzusetzen, ob sie innerhalb der ganzen Gemeinschaft oder nur über ein räumlich zu umschreibendes Teilgebiet oder gar nur über eine gesellschaftlich beschränkte Menschengruppe sich ausgebreitet hat. Jetzt beginnt die Arbeit der Statistik, der Geographie, der Soziologie, die mit Grammatik nichts mehr zu tun hat. Und schließlich fragt man sich: Warum haben die genannten Analogien usw. sich so rasch, so langsam, in solch geographischer Breite, solch soziologischer Höhe vollzogen? Und damit ist man tief in die kulturgeschichtlichen Konstellationen hineingeraten und arbeitet mit kulturgeschichtlichen Sprachbegriffen wie Fremdwort, Lehnwort, gelehrter Sprachgebrauch, Argot, sprachliche Zucht, Schule, Nachahmung, sprachlicher Geschmack usw.

Ja, die Ansteckungskraft dieser geschichtlichen Begriffe und Fragen ist derart, daß sie selbst die Grundbegriffe des Grammatikers, die Begriffe des Lautwandels, der Analogie usw. erfaßt und sie in historische Begriffe verwandelt. Denn jetzt werden die mit diesen Begriffen gemeinten Vorgänge nicht mehr an und für sich genommen; jetzt

wird jeder von ihnen an den Ort, in die Zeit, in die Gesellschaft, woraus der Grammatiker ihn gelöst hatte, zurückgetragen. Die Isolierung wird zu nichte gemacht und der Zusammenhang wieder hergestellt.

Nur ist es eben der alte Zusammenhang nicht mehr. Eine berechtigte und notwendige Arbeit wie die der Grammatik kann spurlos nicht ausgewischt werden. Der alte Zusammenhang war der zufällig gegebene des jeweiligen Sprechens. Der neue ist der geordnete, gedachte, konstruierte der Sprachgeschichte. Es ist der Zusammenhang der Sprachformen mit der geistigen Eigenart und der gesamten Kultur des Volkes. Damit ist die zu Anfang geschilderte Ablösung der Sprache von aller geistigen Leistung und Individualität überwunden. Denn in der Sprachgeschichte erscheint das Sprechen nicht mehr als ein wert- und sinnfremdes Machen von Worten, sondern als der charakteristische Ausdruck einer geistigen Eigenart und als das zweckmäßige Werkzeug zur Erzeugung und Mitteilung geistiger Werte. Unter dem kulturgeschichtlichen Gesichtspunkt hat die Sprache eine doppelte Wertbeziehung. Als Ausdruck hat sie Teil an den ästhetischen und als Werkzeug an allen sonstigen geistigen Leistungen. Als Ausdruck bricht sie allen Ahnungen, Wünschen und Neigungen des Geistes die Bahn. Als Werkzeug trägt sie alle Erfahrungen und Errungenschaften hinter ihm her. Aus der Vorläuferin und Nachläuferin ist eine Bahnbrecherin und Hüterin geworden, die als solche weder vor noch hinter dem Geiste ist, sondern jederzeit bei ihm, in ihm, identisch mit ihm.

So haben unsere sechs grammatischen Begriffe eine gründliche Verwandlung erfahren. Was ihnen geschah, ist keine Verhexung und keine Entstellung. Man hat sie einfach mit historischem Leben erfüllt und in das historische Denken hineingestellt. Jetzt gibt es nicht mehr die Analogie als mechanisches Gegenspiel und Zusammenspiel mit den andern Kategorien, sondern immer nur die verwickelte Geschichte dieses und jenes ganz besonderen analogischen Vorgangs, der mit anderen analogischen, kontaminatorischen usw. Vorgängen in eigenartiger Weise verwoben ist. So stellt das Herz, an und für sich betrachtet, als isolierte Konstruktion des Physikers, eine regelrechte Pumpmaschine dar. Man denke es aber mit Menschenblut erfüllt und in einen menschlichen Leib versenkt — und es ist der Pulsschlag und der Rhythmus unseres Lebens. Wirklich verstanden und auf ihre volle Bedeutung gebracht sind unsere sechs grammatischen Pumpmaschinen immer erst dann, wenn man sie mit sprachgeschichtlicher Wirklichkeit erfüllt, in sprachgeschichtliches Denken hineingestellt und ihre Arbeit als den Pulsschlag oder Rhythmus des sprachlichen Lebens gedeutet hat.

Die Grammatik trägt die Begriffe einer mechanischen Gesetzmäßigkeit an die sprachlichen Erscheinungen heran und findet dabei die Bestätigung ihres ganzen Systemes, so daß es scheinen könnte, die Sprache gehöre ausschließlich dem Reiche der Natur an, nicht dem des Geistes. Jedoch diese Naturhaftigkeit besteht für die Grammatik immer nur unter der Voraussetzung einer Geistigkeit, die sich verflüchtigt, einer freien Tätigkeit, die sich mechanisiert. Es ist keine sich selbst bestimmende und sich selbst genügende psychophysische Natur. Die Gesetzmäßigkeit ihres Getriebes ist lediglich die andere Seite einer tatsächlich vorhandenen, nicht etwa metaphysisch hypostasierten geistigen Kraft und Tätigkeit. So sind auch die grammatischen Begriffe der Analogie usw. nur die andere Seite von sprachgeschichtlichen Begriffen.

Darum besteht für das System der Grammatik weder die Gefahr noch das Gebot, sich im historischen Denken aufzulösen, wie der Zucker im Wasser. Vielmehr gibt das historische Denken diesem System erst seine Festigkeit und Klarheit, etwa so, wie der Vorgang der Kristallisation einer umgebenden Flüssigkeit bedarf. In der Tat kann ein kristallklares und kristallhartes System der Grammatik immer nur innerhalb der Sprachgeschichte sich bilden. Eine Grammatik, die unabhängig wäre von historischen Begriffen wie Sprachgemeinschaft, Sprachentwicklung, Sprachmischung usw., kann man grundsätzlich nicht denken und tatsächlich nicht finden.

Wohl gibt es auch heute wieder Sprachphilosophen, die eine selbständige, allgemeine, reine, spekulative und universale Grammatik, eine Grammatik der Grammatiken fordern. Aus meinen Betrachtungen werden diese Neu-Platoniker und Neu-Scholastiker gerade so klug werden wie ich aus den ihren.

Grundlinien einer Theorie der Erscheinungen.

Von

Bernardino Varisco (Rom).

I.

Die Wirklichkeit legt sich für jeden Menschen in zwei Seiten auseinander. Es gibt ein denkendes oder bewußtes Subjekt, welches von jedermann sein Selbst genannt wird: das bin ich. Und es gibt für mich eine Außenwelt, die ich — sehr unvollständig — erkenne. Die Außenwelt ist zunächst ein Ganzes von sich ändernden Körpern; die Veränderungen sind untereinander verknüpft, d. h. hängen mehr oder weniger eng voneinander ab. Diese miteinander verknüpften Veränderungen schließen einerseits die Dauer ein, schließen sie andrerseits aus. Zum Ausdruck dessen unterscheiden wir in der gesamten Körperwelt eine unveränderliche Materie und Kräfte, auf die wir alle Veränderungen zurückführen. (Einer Vertiefung der Begriffe von Materie und Kraft, die sich vielleicht auf den einheitlichen Begriff der Energie zurückführen lassen, bedarf es für unsern diesmaligen Zweck nicht). Unter den Körpern heben sich einige durch gewisse ihnen eigentümliche Veränderungen heraus. Sie heißen lebend. Unter den lebenden Körpern wiederum heben sich einige heraus, die außer den Eigentümlichkeiten aller lebenden Körper noch gewisse ihnen allein eigentümliche Veränderungen aufweisen: diese Körper heißen Tiere. Die nicht lebenden Körper heißen unorganisch. Entsprechend gibt es physische, vitale und psychische Kräfte, wobei wir nicht erörtern wollen, ob diese Kräfte sich aufeinander zurückführen lassen oder nicht. Ausgestattet sind alle Körper mit physischen Kräften, nur die lebenden mit vitalen, nur die Tiere mit psychischen Kräften. Zwischen den vitalen und physischen, zwischen den psychischen und vitalen und folglich, zum wenigsten mittelbar, zwischen den psychischen und physischen Kräften besteht unter gewissen Bedingungen Wechselwirkung. Unter den lebenden Körpern gibt es Menschen.

Auch ich bin ein Mensch. Mit einem andern Menschen habe ich, obwohl wir nicht eins und in mancher Hinsicht verschieden sind, doch dies gemeinsam, denkend, bewußt zu sein. Ein anderer Mensch gehört für mich zur Außenwelt, wie umgekehrt ich für den anderen Menschen. Die Wirklichkeit zerlegt sich für mich, wie für jeden andern in die beiden Seiten, von denen wir schon sprachen, nämlich die erkannte Außenwelt und das denkende Subjekt. Das Gleiche gilt übrigens für jedes Tier. Doch wollen wir dies nicht weiter verfolgen.

II.

Wir haben damit die gewöhnliche Auffassung in Kürze dargelegt, sie hat eine Bedeutung und einen Wert, von denen wir uns genau Rechenschaft geben wollen. Beginnen wir mit meiner Ueberzeugung, daß es noch andere Subjekte gibt. Das will besagen, daß es außer jenen Tatsachen, die mein bewußtes Leben, mein Denken ausmachen (meine Lustgefühle, Schmerzen, Wahrnehmungen, Empfindungen, Wollungen, Bejahungen, Erinnerungen usw.), noch andere entsprechende gibt, die ein bewußtes Leben ausmachen, welches das meine nicht ist. Wir wollen die gleichzeitigen oder einander folgenden Tatsachen, die mein Denken ausmachen mit α β γ . . . bezeichnen, mit α' β' γ' . . . die Tatsachen, die ein anderes Denken ausmachen. Dann sind zwei Tatsachen, die der gleichen Reihe angehören, z. B. α und β oder α' und β' untereinander durch die gleiche Einheit des Bewußtseins oder Denkens verknüpft. Umgekehrt sind zwei Tatsachen, die verschiedenen Reihen angehören, z. B. α und α' nicht durch die gleiche Bewußtseinseinheit miteinander verknüpft. Die beiden Begriffe des Verknüpftseins zweier Tatsachen in der gleichen Bewußtseinseinheit und ihres Nicht-Verknüpftseins sind wechselbezüglich, stehen und fallen miteinander. Daher die Schwierigkeit, die beim Versuch ihrer Klärung entsteht. Aber ihrer Klärung bedarf es nicht, da sie für jeden, sobald er nachdenkt, deutlich sind. Z. B. sehe ich, daß die Uhr $10^1/_2$ zeigt und erinnere mich, daß ich für 11 Uhr eine Verabredung habe, ich sehe und ich erinnere mich. Meine Erinnerung verknüpft sich mit meiner Wahrnehmung und veranlaßt mich, zu Hause zu bleiben, während ich eben ausgehen wollte. Peter, der mit dem Zug um $10^3/_4$ Uhr hätte abreisen müssen, aber nicht auf die Uhr geschaut hat, hat von meinem Wissen keinen Nutzen. Mein Wissen verknüpft sich nicht mit dem seinen. So hat also meine Ueberzeugung, nicht das einzige Subjekt, nur eines von vielen Subjekten zu sein, die voneinander und untereinander verschieden sind, aber alle die Eigenschaft Subjekt zu sein besitzen, einen genauen und wohl bestimmten Sinn. Es bleibt zu untersuchen, welchen Wert sie habe.

III.

Mein bewußtes Leben verläuft in der Zeit und hat einen Anfang. Ich erinnere mich dieses Anfanges nicht, aber soweit meine Erinnerungen reichen, weiß ich, daß ich gleichzeitig angefangen habe, bewußt zu leben, derselbe zu sein, der ich heute bin, und von der Existenz anderer, gleichartiger Subjekte überzeugt zu sein. Ich denke nicht nur, sondern weiß auch, daß ich denke, habe von meinen Gedanken ein wiederspiegelndes Bewußtsein; dieses wiederspiegelnde Bewußtsein, welches ein wesentlicher Bestandteil meines Selbst ist, besitze ich insoweit, als ich im eigentlichen Sinne erkenne, d. h. insoweit ich urteile, insoweit ich spreche. Sprechen lernte ich durch das Leben unter sprechenden Menschen und gewiß wurde ich zum Sprechen befähigt nicht durch den einfachen Klang der Worte anderer Menschen, sondern durch die Bedeutung, die es mir gelang durch den Klang hindurch zu verstehen. Was in meiner Gegenwart oder unmittelbar zu mir gesagt wurde, hatte insoweit eine Bedeutung, als es der Ausdruck des Gedankens des Sprechenden war. Ich vernahm die Worte, insoweit mein Körper von ihrer physischen Kraft berührt wurde; aber wie konnte es mir, sei es auch mühselig und langsam, gelingen, sie zu verstehen? Damit ich verstehe, was ein anderer sagt, muß mein Bewußtsein und das des andern, wenn sie auch unaufhebbar getrennt und verschieden sind, doch als Bewußtsein einen gemeinsamen Inhalt haben. Dafür ist wieder erforderlich, daß vor dem Austausch der (physiologischen oder physischen) Einwirkungen der beiden Körper aufeinander ein den beiden psychischen Aktivitäten gemeinsames Etwas vorhanden sei. Wenn ein Mensch denkt, so ist erstens sein Denken als psychischer Prozeß da und zweitens das Gedachte, der Inhalt des Denkens. Das eine ist vom anderen untrennbar, da es weder ein Denken ohne ein Gedachtes, noch ein Gedachtes ohne ein Denken gibt, aber beide sind unterscheidbar. Da also das Denken des andern und mein eigenes Denken als psychische Prozesse unaufhebbar zweierlei sind (mein Wahrnehmen ist nie das Wahrnehmen eines andern), so muß man schließen: obwohl ein Gedachtes nur als von einem bestimmten Subjekt Gedachtes existiert, gibt es dennoch stets ein gemeinsames Etwas zwischen dem, was ein Subjekt, und dem, was irgendein anderes Subjekt denkt.

IV.

Das beweist, daß ein Subjekt einem anderen gegenüber nicht in dem Maße »ein anderes« ist, als man dies gemeinhin annimmt. Als Tier setzt jedes Subjekt seine Eltern und Vorfahren voraus, doch hier sprechen wir vom Subjekt als solchem. Nun wohl, jedes Subjekt

setzt mindestens ein anderes voraus, dasjenige, welches es durch seinen Umgang zum Denken gebracht, in ihm die Erkenntnistätigkeit entwickelt hat; und es ist nicht schwer einzusehen, daß jedes Denken, sogar jedes andere Denken voraussetzt. In der Tat bin ich nur denkend, insoweit ich mich als denkend denke. Da nun jedes Subjekt ein denkendes ist, so denkt es sich als solches. Also ist der Gedanke (der Begriff eines Denkenden, d. h. eines Subjekts) ein wesentlicher Bestandteil des Bewußtseins jedes Denkenden, jedes Subjekts. Es ist ein Gedanke, ohne den kein Subjekt bestehen kann. Dieser Gedanke ist also in anderen Worten für jedes Subjekt ein notwendiger Inhalt des Bewußtseins oder des Denkens als psychischen Prozesses. Damit haben wir das gemeinsame Element, den »gemeinsamen Inhalt« gefunden, ohne den, wie wir sahen, zwei Denkende nicht im Denken zusammentreffen, zwei Redende sich nicht verständigen könnten. Da dieses Element allen Denkenden gemein ist, ergibt sich, daß jeder Denkende nicht nur denjenigen voraussetzt, der ihn durch seinen Umgang zum Denken gebracht hat, sondern jeden andern wirklichen oder möglichen Denkenden voraussetzt. Daraus folgt, daß die Denkenden ein System, eine wahre Einheit ausmachen, welche übrigens die unaufhebbare Verschiedenheit des Bewußtseins zweier Denkenden nicht nur nicht unterdrückt, sondern sie sogar voraussetzt. Es ergibt sich ferner, daß jener »gemeinsame« Inhalt keineswegs etwas dem Denken Aeußerliches ist, welches auch ohne das Denken vorhanden wäre; vielmehr ist der gemeinsame Inhalt nur insoweit vorhanden, als Denkende existieren, und ist auf ihr wirkliches Denken beschränkt. Doch wollen wir hierbei nicht verweilen. Wir wollten die Ueberzeugung erörtern, die jedes Subjekt von der Existenz anderer Subjekte hat, es leuchtet jetzt ein, daß diese Ueberzeugung begründet und notwendig wahr ist.

V.

Damit gelangen wir dazu, die Ueberzeugung von der Existenz der Körper zu erörtern. Ein Körper ist insoweit ich ihn denke und erkenne, nicht etwas von meinem Denken unabhängig Existierendes. Angenommen, daß ich, will sagen mein Denken, verschwände, würde auch der Körper verschwinden, insoweit er von mir gedacht ist; d. h. er würde nicht mehr von mir gedacht werden. Die räumliche Welt, von der ich spreche, besteht also sicherlich in meinem Denken, worin ich unterscheide: mein subjektives Denken und seinen Inhalt, die räumliche Welt. Der Inhalt und das subjektive Denken, von dem es Inhalt ist, sind also, weil füreinander wesentlich, untrennbar. Das ist Tatsache. Dennoch glaube ich nicht, daß die Existenz der

Welt in ihrem Gedachtwerden durch mich besteht, ich glaube vielmehr, daß sie unabhängig davon existiert. Hinsichtlich dieser Ueberzeugung frage ich mich nun, auf welche Weise ich sie mir gebildet habe, welches ihre genaue Bedeutung und welches ihr Wert sei. Drei Fragen, die eigentlich zusammenfallen. Um die Antwort zu finden, stütze ich mich auf die nunmehr gesicherte Existenz anderer Subjekte, mit denen ich mich in notwendiger Wechselbeziehung befinde. Wenn es nicht andere denkende Subjekte gäbe, wäre auch ich als ein solches nicht vorhanden (IV), noch würde ich mir irgendeine Frage stellen. Daß ich mich also auf die Existenz anderer Subjekte stütze, ist nicht nur gestattet, sondern sogar notwendig. Wenn ich nun sage, daß es ein anderes Subjekt gibt, so sage ich damit, daß es ein von dem meinen verschiedenes subjektives Denken gibt, welches ebenfalls wie das meine einen räumlichen Inhalt hat. Indem ich mit dem anderen Subjekt verkehre, lerne ich etwas von dem räumlichen Inhalt seines subjektiven Denkens kennen; indem ich weiter den räumlichen Inhalt meines Denkens ordne, bediene ich mich meiner Kenntnis von der Ordnung, welche das andere Subjekt dem räumlichen Inhalt seines Denkens bereits gegeben hat. Mit andern Worten, um mir ein geordnetes und zusammenhängendes Bild der räumlichen Welt aufzubauen (ich meine der räumlichen Welt, insoweit ich sie denke), bediene ich mich nicht nur meiner Erfahrung, sondern zugleich auch der Erfahrung anderer Subjekte. Die Erfahrung des andern ist freilich, insoweit ich mich ihrer bediene, auch die meine. Aber in dieser meiner Erfahrung erkenne ich an, daß mir die Erfahrung des andern in bereits teilweise geordneter Form mitgeteilt wurde.

VI.

Die ausgedehnte Welt, die ich mir vorstelle, ist also eine solche, von der ich mit anderen und andere mit mir reden können. Eine räumliche Welt, hinsichtlich deren ich und die andern sich verständigen, und welche also, mindestens insoweit sie ein gemeinsamer Gegenstand unserer Verständigung ist, für alle die gleiche ist. Würde ich vergehen, so verginge auch meine Vorstellung, nicht aber die der andern. Die anderen würden vielmehr fortfahren, unter sich von der räumlichen Welt zu sprechen und sich dabei genau wie jetzt verständigen. Mein Verschwinden würde in die Vorstellungen und die Reden einiger weniger eine gewisse Veränderung bringen, doch wäre diese im Vergleich zu dem unaufhörlichen Wechsel der räumlichen Vorstellungen eines jeden eine recht kleine. Die räumliche Welt würde für die nicht verschwundenen Subjekte fortgesetzt dieselbe bleiben. Wir haben damit erklärt, wie sich jedermanns Ueberzeugung,

daß die räumliche Welt »unabhängig« von ihm existiert, bildet und was sie bedeutet. Die gleiche Untersuchung bewies, daß diese Ueberzeugung nicht nur begründet, sondern in der Bedeutung, die wir ihr zuerkannten, unbestreitbar wahr ist. Aber wohlgemerkt »unabhängig« abgesehen von jenen kleinsten Besonderheiten, hinsichtlich derer die räumliche Welt notwendig von jedem Einzelsubjekt abhängt, d. h. in soweit Subjekte da sind, welche sie sich vorstellen. Sie würde verschwinden, wenn jedes Subjekt verschwände, ihre Veränderungen beruhen auf den Veränderungen der Subjekte. In diesen ist auch das Entstehen und Vergehen der Subjekte einbegriffen, wenigstens, wenn man zugeben will, daß es ein absolutes Entstehen und Vergehen von Subjekten gibt (was ich aus Gründen, die ich an anderm Ort auseinandergesetzt habe und hier nicht ausführen will, nicht glaube). Das Universum ist also ein System von Subjekten, in dem wir die Einheit einer Vielheit erkannt haben; beides bedingt sich gegenseitig, jede würde verschwinden, wenn die andere verschwände. Es handelt sich um wahre Einheit, die also nicht auf eine bloße Anhäufung zurückgeführt werden kann, und um wahre Vielheit, d. h. von Elementen, deren keines in einer Hinsicht (als subjektives Denken) auf das andere zurückgeführt werden kann.

VII.

So würden sich also die Körper und die von den Körpern verursachten Veränderungen auf Phänomene der Subjekte zurückführen lassen, und umgekehrt die Subjekte, und nur diese die Wirklichkeit darstellen? Reden wir genauer. Ein Subjekt ist nach der dargestellten Lehre nichts als die Einheit der Erscheinungen, aus denen sein bewußtes Leben besteht, eine Regel oder Form, deren Vorhandensein im Gedachtwerden oder von jedem Subjekt einmal Gedachtwordensein besteht. Folglich sind die Erscheinungen den Subjekten so wesentlich, wie die Subjekte den Erscheinungen, und die Wirklichkeit löst sich ganz in Erscheinungen auf, die sich wohl unter sich zu vielen untergeordneten Einheiten gruppieren, die aber nur Bestandteile einer höheren oder völligen Einheit sind. Jedes Subjekt besteht aus einem Denken (einem Wahrnehmen, einem bewußten Leben, d. h. der Einheit gewisser Erscheinungen), das sich unterscheidet, das anders ist, als das Denken, woraus ein anderes Subjekt besteht. Ferner unterscheiden sich die Subjekte durch den Inhalt ihres Denkens. Doch ist für alle Subjekte die Form, das Denken oder die Einheit dieselbe einzige. Und jedes denkende Subjekt existiert, insofern es sich als ein Denkendes denkt, insofern es also jene einzige Form denkt, deren Existenz im Gedachtwerden durch

jedes Subjekt besteht. Da die höchste Einheit (der Subjekte) in dieser Form besteht, deren Form wiederum in dem Sein der sie denkenden Subjekte besteht, so folgt daraus, daß nicht einmal die höchste Einheit eine mehr als phänomenale Wirklichkeit besitzt. Auch die höchste Einheit ist eine einfache Regel oder Form der Erscheinungen, die von jedem Subjekt verwirklicht wird, doch nur in dem Sinne, daß jedes Subjekt die andern voraussetzt und nicht vorhanden wäre, wenn die andern nicht wären. Und man bemerke: löst man die Wirklichkeit in der angegebenen Art in Erscheinung auf, so schließt das nicht die unaufhebbare Unterscheidung zwischen empirischer und vernunftnotwendiger Erkenntnis auf. Denn das Zustandekommen oder Auftreten der Erscheinungen ist abhängig von ihrer Eigenschaft, so geordnet zu sein, daß viele untergeordnete Einheiten entstehen, die ihrerseits wieder zu einer höchsten Einheit geordnet sind, die in jeder untergeordneten Einheit (in jedem einzelnen Subjekt) enthalten ist. Insoweit sie eine Einheit bilden, sind die Erscheinungen gewissen notwendigen Regeln unterworfen. Insoweit diese Einheit für jedes Subjekt überhaupt bestimmt ist, ist das Auftreten einer Erscheinung, ihr Erkanntwerden von irgend einem Subjekt, denselben notwendigen Regeln unterworfen.

VIII.

Die einzigen denkenden Subjekte, von denen wir Menschen sicher Kunde haben, sind die Menschen. Daraus folgt nicht, daß nur die Menschen Subjekte seien. Das Kind ist nicht Mensch und doch wird es allmählich dazu, man kann es also nicht als bloße Erscheinung eines Menschen bezeichnen, es hat, oder vielmehr es ist ein weniger entwickeltes Denken, es ist ein Subjekt. Alles führt zu der Annahme, daß die höheren Tiere mit Kindern vergleichbar seien, deren höhere Entwicklung durch die geringe Anzahl und vielleicht durch die Art der Erscheinungen, die den Inhalt dieses Bewußtseins ausmachen, gehemmt worden ist. Es ist nur eine Vermutung, daß dasselbe sich mit großer Verschiedenheit der Grade, aber eben nur der Grade, von jedem Tier, sogar von jedem Lebewesen sagen lasse; doch hat diese Vermutung viel Wahrscheinlichkeit für sich; ja sie ist die einzig wahrscheinliche. Wir aber wollen uns nicht in derartige Vermutungen verlieren. Ob man uns zugibt oder nicht, daß außer den Menschen zahllose andere mehr oder weniger entwickelte, mehr oder weniger entwicklungsfähige Subjekte vorhanden sind — das eine können wir behaupten: alles, was nicht Subjekt, anders gesagt, alles, was nicht unterschiedliche Bewußtseinseinheit ist, löst sich in Erscheinungen auf, die insoweit vorhanden sind, als sie in Subjekten auftreten. Wir iden-

tifizieren nicht die Wirklichkeit mit dem, was in irgend einem Subjekt auftritt, mit dem Denken oder mit seiner Erkenntnis. Wir identifizieren vielmehr die Wirklichkeit mit dem gesamten Leben, oder vielmehr mit dem System der Einzelleben, wobei wir uns erinnern, daß das System wahre Einheit ist, aber eine Mannigfaltigkeit einschließt. Möglich, daß ein Subjekt in einer bestimmten Gruppe seiner Erscheinungen irrtümlich Aeußerungen eines Lebens wieder zu erkennen glaubt, das dem seinen mehr oder weniger gleicht; damit es aber wirkliches Einzelleben gibt, müssen gewisse Erscheinungen in einer von jeder anderen verschiedenen Bewußtseinseinheit untereinander verknüpft sein. Es kommt wenig darauf an, ob etwa ein anderes Subjekt, das auf irgend eine Weise dieselben Erscheinungen hat, sie nun als unter sich zu einer von der seinen verschiedenen Bewußtseinseinheit verbunden anerkennt oder nicht. Jedes Subjekt ist notwendig Einheit des Bewußtseins: Subjekt.

IX.

Uebrigens darf die Wirklichkeit, obwohl sie mit dem System der Einzelleben, deren jede eine Bewußtseinseinheit (ein Denken oder ein Erkennen) ist, identifiziert werden muß, nicht für ein System abstrakter Erkenntnisse gehalten werden. Denn das Leben jedes Subjektes besteht aus einem Denken, das gleichzeitig auch ein Tun ist. Wir sagten, daß jedes Subjekt eine Einheit gewisser Erscheinungen ist, doch braucht man es sich nicht als ein untätiges Gefäß mit untätigem Inhalt vorstellen. Ein Subjekt hat gewisse Vorstellungen, hat ein gewisses Bewußtsein, weil und insoweit es auf eine gewisse Art handelt, und umgekehrt. Selbstverständlich wären sowohl die Erkenntnisse und Vorstellungen eines Subjektes, wie seine Handlungen und Wollungen unverständlich und unmöglich, wenn wir sie getrennt von den Erkenntnissen und Handlungen der anderen Subjekte dächten, das Einzelleben existiert nur als Element des gesamten Lebens. Daraus entsteht eine wichtige Folgerung. Ein Subjekt weiß, insoweit als es will, insoweit es weiß; trotzdem kann sein Wissen mehr oder weniger Umfang haben, als sein Wollen. Z. B. ist der abstrakte Begriff, den wir uns vom Weltall bilden, größer als die Willensanstrengung, durch den wir ihn erreichen, jener erreicht das All, dieser ändert nur das subjektive Bewußtsein. Umgekehrt ist das Bewußtsein der Tätigkeit, durch die wir eine äußere Arbeit vollbringen, weniger ausgedehnt als die Tätigkeit selbst. Wir gehen, ohne uns deutlich von dem Rechenschaft abzugeben, was dazu nötig ist. Zu denselben Schlüssen gelangt man, wenn man das Wissen mit dem Geschehen überhaupt vergleicht. Wir stellen uns den Sternenhimmel vor und haben fast

gar keine Erkenntnis der Kräfte, die dort wirken. Umgekehrt würde ein Lastträger, den das Gewicht eines Koffers beugt, lachen, wenn wir ihm sagten, daß jenes Gewicht ein Gedanke sei. Das Gewicht ist in der Tat nicht der Gedanke irgend eines Einzelsubjektes, noch weniger des Koffers, es ist kein abstrakter Gedanke, sondern es ist eine Erscheinung, die aus dem Zusammentreffen vieler Tätigkeiten entsteht, die bewußte Tätigkeiten, d. h. konkrete Gedanken sind. Das Weltall ist weder auf den abstrakten (untätigen) Gedanken, noch auf abstraktes (unbewußtes) Leben der Einzelnen zurückführbar.

Jede dieser Auffassungen ist offensichtlich absurd; doch ist dies kein Einwand gegen die Auffassung, die wir darlegten. Das Weltall, von dem wir sprechen, ist ein System von Erscheinungen, die insoweit eintreten, als sie zugleich Vorstellungen und Wollungen von Subjekten sind, deren jedes die bewußte und tätige Einheit einiger dieser Erscheinungen ist, von Subjekten, die sich gegenseitig bedingen und auf diese Weise eine höchste Einheit bilden. Wäre das Weltall etwas anderes, so würde der Mensch nicht von ihm sprechen, würde nichts von ihm wissen.

X.

Diese oben zusammengefaßte Lehre gibt volle Auskunft 1. über die für die Erkenntnis notwendigen Gesetze; 2. darüber, daß diese Gesetze auch notwendige Gesetze des Bestehens sind; 3. über die Relativität der Erkenntnis. Für die ersten beiden Punkte mag genügen, was oben darüber gesagt wurde (VII.); der dritte erfordert noch etwas weitere Entwicklung. Das Material jeder Einzelkenntnis, die ein Subjekt sich verschaffen kann (hier sehen wir von der dargestellten Lehre ab, die sicherlich keine Einzelkenntnis von Einzelheiten ist), besteht aus den Erscheinungen, deren Einheit jenes Subjekt bildet. Da nun jedes Subjekt die besondere Einheit gewisser Erscheinungen ist, welche, obwohl in die Einheit dieses Subjektes eingeschlossen, aus dem Zusammentreffen der Tätigkeit und des Willens dieses Subjekts mit der Tätigkeit und dem Willen anderer Subjekte entstehen, so sind die Erscheinungen eines Subjektes für dieses notwendig relativ und entsprechend relativ ist jede seiner Einzelerkenntnisse. Die Erkenntnisse aller Subjekte überhaupt bilden ein System (weil die Subjekte ein System bilden); ein System, an dem jedes Subjekt nur einen winzigen Anteil hat, in dem aber kein Teil für irgend ein Subjekt schlechthin unzugänglich genannt werden kann. Man kann also dieses System aller Erkenntnisse als das »Wißbare« bezeichnen. Aber das System der Erkenntnisse fällt, wenn diese nicht in abstracto betrachtet werden, sondern in der Wirklichkeit der tätigen Vorgänge, nicht nur der Erkenntnisvorgänge, aus denen sie her-

vorgehen, mit dem Weltall zusammen. Und unaufhörlich verändert sich dies, indem es aus einer Gesamtheit von Erscheinungen besteht, die zusammenhängen, und die eintreten, insoweit sie zusammenhängen. Auch das Wißbare verändert sich also unaufhörlich, bezieht sich mit andern Worten auf einen bestimmten Zustand der Wirklichkeit, und da die Wirklichkeit niemals zu einem letzten Zustand gelangt, so tut dies auch weder das »Wißbare« noch das Wissen. Das Wißbare ist nach alledem auf sich selbst, d. h. auf das Weltall bezüglich. Die Relativität des Wissens und sogar des Wißbaren, die bei oberflächlichem Nachdenken den Agnostizismus und den Skeptizismus einzuschließen scheint, ergibt sich für uns, wenn richtig verstanden, als sichere Erkenntnis, und zwar als einzige, die unveränderlichen Wert besitzt. Es ist so einleuchtend, daß diese Erkenntnis mit der dargelegten Lehre übereinstimmt, daß jede Erörterung darüber sich erübrigt.

XI.

Wir wollen nun einige Einwände prüfen. Der Mensch hatte einen Anfang; dies können wir als sicher annehmen. Er konnte ihn, wenigstens soweit der Körper in Frage kommt, nur in einer vorher existierenden inorganischen materiellen Welt haben. Es ist also nicht möglich, die inorganische materielle Welt in menschliche Vorstellungen aufzulösen, allgemeiner gesprochen: es ist nicht möglich, die Wirklichkeit mit dem Gedanken, auch nicht dem konkreten, menschlichen Gedanken zu identifizieren. Der Einwand hat um so mehr Gewicht, als wir wohl wissen, daß die Entwicklung der Kultur nicht der Entwicklung der bekannten Wirklichkeit entspricht: die Astronomie der Babylonier war viel unvollkommener als die unsrige, und doch ist der Himmel von jener Zeit bis zu uns fast unverändert geblieben. Die Idealisten antworten (wir fassen es noch einmal zusammen): die Zeit mit ihrem Vorher und Nachher ist eine Form des subjektiven Denkens, welche, wenn es kein Subjekt gäbe, jeden Wert und jede mögliche Anwendbarkeit verlieren würde; es ist daher unsinnig, von einer Zeit zu sprechen, die vor dem Erscheinen eines Subjektes liegen würde. Doch diese Antwort erscheint nicht erschöpfend. Wenn keine Subjekte ab aeterno existieren, so kann doch eine begrenzte, wenn auch uns unbekannte Zeit, angegeben werden, nennen wir sie t, mit deren Beginn auch Subjekte zu sein begannen. Dies ist sicher, denn seitdem es Subjekte gibt, gibt es auch die Zeit. Ein Vorher vor dem Beginn von t existiert nicht, denn das wäre ein Vorher ohne Subjekte, d. h. außerhalb der Zeit: eine Absurdität. Die Erscheinungen dauern also seit einer begrenzten Zeit; folglich müssen wir annehmen,

daß sie plötzlich hervorgebrochen seien, auf ganz unfaßliche Weise, aus einer außerzeitlichen, nicht erscheinungshaften Wirklichkeit, also aus einem Ding an sich. Denn mit Renonuvier anzunehmen, daß alles Sein, nicht nur das reale, erscheinungshafte einen Anfang habe (und entsprechend durch Vernichtung enden könne oder müsse), ist ein Widersinn. Die idealistische Antwort enthält also die Voraussetzung eines Dinges an sich, eine Voraussetzung, die ihrerseits im Widerspruch zum Idealismus steht. In der Tat, geben wir die Existenz eines Dinges an sich einmal zu, d. h. eines Dinges, das nicht auf die wechselbezügliche Zweiheit des erscheinungshaften Subjektes und Objektes eines solchen Subjektes zurückführbar wäre, so wäre es nicht möglich, die Wirklichkeit mit der Erkenntnis zu identifizieren (will sagen mit dem konkreten Gedanken).

XII.

Wollen wir im oben (IX.) dargelegten Sinne an der Identität der Wirklichkeit und der Erkenntnis festhalten, so läßt sich der soeben berichtete Einwand nur durch das Zugeständnis lösen, daß Subjekte ab aeterno existieren; und daß ferner, was übrigens eine notwendige Folge der eben formulierten Voraussetzung ist, das Weltall in seiner Ganzheit sich nicht entwickle, nur in seinen Teilen sich verändere, in seiner Ganzheit wesentlich dasselbe bleibe. Das Weltall wäre danach zusammengesetzt aus mehreren teilweisen oder untergeordneten Systemen von Subjekten, und während eines dieser Teilsysteme sich entwickelte oder sich vervollkommnete, würde ein anderes verkümmern. Das Gesamtsystem aller Subjekte überhaupt bliebe im wesentlichen dasselbe, während die Teilsysteme, aus denen das Gesamtsystem besteht, sich in abwechselnder Folge vervollkommneten oder verkümmerten, sich ordneten oder sich auflösten. Sagt man also 1. das Weltall mit seinen Teilsystemen, 2. das Gesamtsystem der Erkenntnisse (der konkreten Gedanken) mit seinen Teilsystemen, so drückt man nur mit verschiedenen Worten ein und dieselbe Wirklichkeit aus, oder ein und denselben konkreten Gedanken; darüber bedarf es nach dem in den vorhergehenden Paragraphen Gesagten keiner weiteren Ausführung. Aber die Naturwissenschaften? Geben wir jene Resultate, die am engsten mit unserem Problem verknüpft sind, als unbestreitbar zu (obwohl sie es nicht sind, nicht einmal vom Standpunkt jener Wissenschaften aus), so brauchen wir doch kein Wort von dem, was wir sagen, verändern. Die Auffassung, daß das Leben in der Ganzheit des Weltalls ab aeterno dauere, wenn es auch in den verschiedenen Teilsystemen anfange und ende, daß in ihrer Gesamtheit in einem bestimmten Augenblick das Leben sich in all den

verschiedenen Phasen befinde, die es in jedem Einzelsystem durchmacht, daß im ganzen das Weltall immer dieselbe, wenn auch immer verschieden verteilte, Lebensintensität einschließe, diese Auffassung wird von den Naturwissenschaften nicht nur nicht widerlegt, sondern sie ist in vollkommenem Einklang mit ihrer positiven Lehre und mit ihrem Geiste.

XIII.

Materialisten und Dualisten leugnen die Gültigkeit der Erörterung, aus der geschlossen wurde, daß die Materie nichts als Erscheinung sei. Sie bemerken, daß man daraus, daß die Materie uns nur mittels des Gedankens erkenntlich ist, nicht schließen dürfe, daß das Sein der Materie nichts anderes als das Sein des Gedankens sei. Wenn sie damit recht haben, so haben sie doch gegen uns nicht recht, die wir auf andere Weise die Phänomenalität der Materie dargelegt haben. Die anscheinende Schlüssigkeit der Argumente, mit denen man der Materie eine vom menschlichen Denken unabhängige Existenz zuweisen will, läßt sich auf die allgemeine Gepflogenheit zurückführen, das menschliche Denken einerseits mit dem abstrakten Denken, andrerseits mit dem Denken eines einzelnen für sich betrachteten Menschen zu identifizieren. Wir haben aber gesehen, daß man die dargelegte Lehre ganz verkennt, wenn man sie auf diese Art auffaßt. Es genügt, um Materialisten und Dualisten zu widerlegen, darüber nachzudenken, daß das Sein, welches sie der Materie zuerkennen, von ihrem Seinsbegriff sich nicht unterscheiden kann, sonst hätte die Behauptung, daß die Materie (welche das Sein in sich schließt) existiert, nicht die geringste Bedeutung. Wie es z. B., wenn man sagt: der Mensch hat zwei Hände, durchaus notwendig ist, daß der Begriff zwei durchaus ein Merkmal des von den Händen des Menschen gebildeten Ganzen sei. Ein Kennzeichen der Materie und gerade jenes, um dessenwillen die Materie unabhängige, vom menschlichen Gedanken unterschiedene Wirklichkeit hat oder zu haben scheint ist als solches auch im menschlichen Gedanken enthalten, es ist ein menschlicher und auch ein abstrakter Gedanke, woraus erhellt, daß die angenommene vollständige Verschiedenartigkeit von Materie und Gedanken ein Trugbild ist. Doch ist es gut, sich, soweit es in Kürze möglich ist, über die Art Rechenschaft zu geben, auf welche die Materialisten und Dualisten die Erkenntnis, die alle zweifellos von der Materie haben, rechtfertigen. Wir werden so verfahren, daß wir nicht die beiden Lehren unterscheiden, ebensowenig wie die beiden Formen des Dualismus (die Theorien des Parallelismus und der Wechselwirkung).

XIV.

Ich kenne die Materie (weiß etwas von ihr) weil die Materie auf meinen Körper einen gewissen Eindruck macht, welchem eine gewisse Veränderung meines Bewußtseins folgt oder entspricht. Mit andern Worten: es wirkt ein System F von physischen Kräften verändernd auf das System meiner lebendigen, körperlichen Kräfte ein, der Veränderung von f folgt die Veränderung des Systems φ meiner physischen Kräfte. Ich bemerke die Veränderung, die φ erleidet; dies mein Bemerken bildet die Erkenntnis, wie sie auch beschaffen sein möge, die ich von F habe, also der Materie, von welcher mein Körper einen Eindruck empfing. Auf welche Weise aber die (bemerkte, sofort erkannte) Veränderung von φ eine, wenn auch unvollkommene Erkenntnis von F darstellt, läßt sich nicht begreifen. Ich kenne den jetzigen Zustand von φ; weil ich Erinnerung besitze, kenne ich auch einige seiner vorangegangenen Zustände, doch beschränkt sich meine Kenntnis oder mein Denken auf gewisse Zustände von φ; damit ich imstande sei, von ihnen zu F zurückzugehen (wobei wir das Zwischensystem f nicht berücksichtigen), muß ich 1. wissen, daß etwas außer φ existiert, 2. die Weise erkennen, auf welche dieses Etwas indem es sich verändert, überhaupt die Veränderung von φ bestimmt. Das was ich wissen müßte, ist nun aber weder auf einen Zustand noch auf eine Folge von Zuständen von φ zurückführbar. Uebergehen wir aber auch diese, unüberwundene Schwierigkeit, so erhebt sich eine andere. Wäre die Erkenntnis von F eine, durch ein weder einfaches noch leichtes Verfahren aus den Zuständen von φ erwachsene Folge, so widerspräche dies unserem Zugeständnis, daß die Erkenntnis von F in einem Zustand oder in einer Folge von Zuständen von φ bestehe. Wir fassen zusammen. Ein Subjekt, welches Kenntnis hätte von F, f und φ, dazu von den Gesetzen und den tatsächlichen Umständen, von denen sowohl die Einwirkung auf F auf f, als die Einwirkung oder das wechselseitige Aufeinanderbezogensein von f auf φ abhängen, ein solches Subjekt könnte erkennen, daß eine gewisse Veränderung von φ aus einer gewissen Veränderung von F folgt; aber unser Subjekt, von dem wir sprachen, das sich, laut Voraussetzung, nur auf φ beschränkt, ist ein solches nicht. Niemals wird es von F etwas wissen, vorausgesetzt, daß wirklich F etwas Aeußeres und von ihm ganz Verschiedenes sei, wie die Gegner behaupten.

XV.

Nach einer Lehre, die, obwohl sehr alten Ursprungs, ihre feste Form viel später, mit der Entwicklung des Kantianismus empfing, kann das »wahre Subjekt« nicht anders als einzig sein; wir wollen

sie die Lehre von der Einzigkeit nennen. Entsprechend kann man die von uns dargelegte, die Lehre von der Einheit nennen. Es ist wichtig, die Beziehung zwischen beiden Lehren gut zu verstehen. Die Verteidiger der Einzigkeit schließen unsere vielen Subjekte nicht unbedingt aus (kein Mensch mit gesunden Sinnen wird glauben, daß das einzige, bewußte Leben eben sein eigenes sei), sondern sie behaupten, daß die vielen Subjekte nur erscheinungshaft seien. Und auch wir behaupten die einfache Erscheinungshaftigkeit der vielen Subjekte. Ein einzelnes, besonderes oder erscheinungshaftes Subjekt kann nach ihnen sowohl als nach uns sich selbst nicht genügen, es kann von sich allein aus nicht existieren, es gründet sich notwendigerweise auf etwas, das obwohl es sein wesentlicher Bestandteil ist (das, was es ein Subjekt sein läßt und was ihm innerlich zugehört) über seine einzelne Erscheinungshaftigkeit hinausgeht. Die vielen Subjekte lassen sich also auf ein und dasselbe Sein, auf das Absolute zurückführen. Die Verschiedenheit beider Lehren beruht auf der Art, wie das Absolute aufgefaßt wird. Das bedeutet, daß beide Lehren zum Teil übereinstimmen und es scheint angezeigt, diese gemeinsame Seite hervorzuheben; die Diskussion aber über diesen strittigen Punkt sollte so geführt werden, daß das Festgelegte nicht in Frage gestellt erschiene. Das Absolute könnte ein Subjekt sein, Gott im theistischen Sinne. Wir sahen (XI), daß, wenn die Erscheinung einen Anfang hatte, die Annahme eines Dinges an sich (jenseits der Erscheinungen) notwendig wird; und es ist nicht schwer sich zu überzeugen, daß ein solches Ding nur ein Subjekt sein könnte: Gott, der Schöpfer.

Kann man Gott das einzig Denkende in jedem einzelnen Subjekte nennen? In einem Sinne ohne Zweifel, nämlich in diesem, daß jedes Subjekt existiert, insoweit Gott es denkt, daß das Denken jedes Subjekts auch ein göttlicher Gedanke ist, daß Gott dem einzelnen Subjekt immanent ist. Gott aber als Schöpfer aufgefaßt, setzt nicht notwendig die Welt voraus, sein Sein kann nicht auf das Sein der Welt zurückgeführt werden. Mit andern Worten: Gott hat ein inneres Leben, das ihm noch inniger eignet, und das nicht erscheinungshaft ist. Und dem einzelnen Bewußtsein, dessen Inhalt ganz erscheinungshaft ist, bleibt Gott, obwohl er ihm einerseits immanent ist, andererseits transzendent. Die Hypothese, daß die Erscheinungen einen Anfang hatten, führt uns also zum Begriff des Absoluten als eines Subjektes, nötigt uns aber gleichzeitig, ihm eine gewisse Transzendenz zuzuerkennen (die eine gewisse Immanenz nicht ausschließt aber immerhin Transzendenz ist); sie ist mit der Lehre von der Einzigkeit nicht vereinbar.

XVI.

Bei Aufstellung der Hypothese, daß die Welt der Erscheinungen von jeher gewesen ist, daß also von jeher einzelne oder erscheinungshafte Subjekte waren, muß man sagen, daß das Absolute (das einzige Subjekt der Verfechter der Einzigkeit) kein Bewußtsein seiner selbst habe, Subjekt nur sei, insofern es sich zur Vielheit der Einzelsubjekte begrenzt. Welche Bedeutung kann man dann der Behauptung beilegen, daß das Absolute bewußt sei, ein Denkendes, ein Subjekt? Einfach diese: daß das Absolute die Bedingung für die Existenz der einzelnen Subjekte ist, daß die einzelnen Subjekte es mit Notwendigkeit einschließen. Die Lehren von der Einzigkeit und von der Einheit stimmen also in allem und überall überein außer in der Terminologie. Ein Unterschied von geringer Erheblichkeit, aber doch immerhin von einiger Bedeutung, da die Terminologie der Vertreter der Einzigkeit Anlaß zu Mißverständnissen geben kann und solche in der Tat hervorgerufen hat, während unsere Terminologie solche ausschließt. Die Vertreter der Einzigkeit stützen sich auf eine Tatsache, die gleichzeitig auch ein Grundsatz ist: ein Subjekt ist niemals Objekt für ein anderes Subjekt. Aber dieser Tatsätzlichkeits-Grundsatz wird von unserer Lehre anerkannt, besteht vollkommen zurecht, bildet sogar ihr Fundament; wir bejahen die Unzurückführbarkeit der einzelnen Bewußtheiten als Bewußtseinsträger und gerade darum weisen wir die Annahme zurück, daß die einzelnen Bewußtheiten ein einziges Bewußtsein bilden. Es ist nicht zu leugnen, daß die Lehre von der Einheit, die ebenfalls alt ist, sich in der Vergangenheit in Formen kleidete, deren Hinfälligkeit die Erkenntnistheorie darlegte. Die Einheit kann kein Objekt, kein Ding, auch keine res cogitans sein, sie kann nur Einheit des Gedankens sein. In der Lehre, die wir darlegten, ist diese Forderung mit erfüllt. Weil ein Subjekt existiert, ist es ihm (sagten wir) wesentlich, sich als Subjekt zu denken, d. h. das Subjekt zu denken, oder jene Eigenart, jenen Gedanken zu denken, durch welchen jedes Subjekt Subjekt ist (also in einer ungewollten und unbestimmten Form nicht nur sich, sondern jedes Subjekt denken).

XVII.

Unserer Meinung nach ist also: Bedingung des subjektiven einzelnen Denkens und zwar seine einzige Bedingung ist das Zusammenströmen oder Sich gegenseitig bedingen der vielen subjektiven Gedanken; und die Einheit, die aus solchem Zusammenströmen besteht, ist nichts, was dem einzelnen Gedanken äußerlich wäre, was für sich außerhalb des einzelnen Gedankens bliebe, sie ist vielmehr dieser einzelne Ge-

danke selbst als das Wesenhafte in jenen Erscheinungen. Bekämpft man die Lehre von der Einheit, weil die Einheit auf ein Sein außerhalb des Gedankens gegründet wurde, so bekämpft man eine Lehre, die nicht die unsre ist. Es mag sein, daß die Einheit, so wie wir sie auffaßten, nicht genügt, und daß man über sie wird hinausgehen müssen. Geht man aber über sie hinaus, so wird man den Boden sowohl der Erscheinungen als auch ihrer Einheit, die insoweit existiert, als es Erscheinungen gibt, ververlassen müssen, man wird zur Einheit eines Bewußtseins zurückgehen müssen, dessen Sein oder dessen Denken sich nicht zu der Vielheit der einzelnen Bewußtheiten begrenzt. Entweder hatten die Erscheinungen einen Anfang oder sie hatten keinen, entsprechend verlangt die Einheit ein Bewußtsein, welches persönliches Bewußtsein von dem ist, was jedes Einzelbewußtsein denkt und unabhängig von jedem Einzelbewußtsein ist, oder sie stellt nicht diese Forderung.

Im ersten Falle müssen wir den Theismus im dargelegten Sinne anerkennen, wobei zu merken ist, daß man bei Annahme des Theismus die hier aufgestellte Lehre nicht abzulehnen brauchte, die auf dem Gebiete der Erscheinung immer ihre Gültigkeit behalten würde, man würde sie nur vervollständigen. Im zweiten Falle bedarf die aufgestellte Lehre keiner Vervollständigung, sie besteht ohne weiteres, da, wie wir sahen, die Lehre von der Einzigkeit im wesentlichen mit ihr gleichbedeutend ist.

Notizen.

Georg Simmel, Goethe. Leipzig, Klinkhardt und Biermann, 1913. Geh. M. 4.—, geb. M. 4.80, in Lederband M. 8.—.

Der Bedeutsamkeitsakzent, der auf eine menschliche Existenz fallen kann, unterliegt einer Dualität, die letzten Endes in den Gegensatz zwischen Subjektivem und Objektivem mündet. Leben und Werk sind die beiden Formen, in denen die Persönlichkeit sich in die Realität ausstrahlt. An beiden können Werte haften, die nicht ohne weiteres aufeinander zurückführbar sind, mögen auch gewisse Richtungen der Ethik den Vergewaltigungsversuch machen, den Wert des Lebens aus dessen Leistung für objektive Kulturwerte oder umgekehrt den Wert jener Kulturkonkretionen rein aus ihrer Funktion im Leben herzuleiten. Aus der Ethik überträgt sich diese Beurteilungsdoppelheit in die Geschichte und ermöglicht hier eine eigenartige Gruppierung historischer Persönlichkeiten. Den mit einem schiefen Ausdruck so genannten »Lebenskünstlern«, deren Bedeutsamkeit sich in den ihrem Leben immanenten Reizen erschöpft, stehen jene oft als tragisch empfundene Gestalten gegenüber, die eine hervorragende Kulturleistung das Opfer ihres gesamten Individualdaseins gekostet hat. Als Beispiel der ersten Gattung mögen die Frauen der Frühromantik dienen, der zweiten Art wäre etwa Kant beizuzählen. Eine dritte Klasse bilden jene Schicksalsbegünstigten, denen ein vollkommener Ausgleich beider Aeußerungsformen des menschlichen Seins geglückt ist.

Der Geschichte nun wird ihre Aufgabe zweifellos erleichtert, wenn entweder die biographischen oder — wie man demgegenüber etwa sagen könnte — die ergographischen Werte des zu Behandelnden die andern sozusagen erdrücken, weil die Einheitlichkeit ihres Auswahlprinzips dann nicht gefährdet wird. Ein eigenartiges Dilemma dagegen erwächst ihr aus der Einfügung der zur dritten Klasse zählenden Naturen, deren hervorragendster Repräsentant wohl Goethe ist. Ganz abgesehen davon, daß ein Entweder-Oder, eine biographische oder ergographische Würdigung und eine Einstellung bloß in die eine Reihe zu einer unrechtmäßigen Vernachlässigung der andern führen muß, ist ja jener eigentümliche Relationswert, der in der Harmonie beider Auswirkungssphären untereinander liegt, von keiner der beiden Seiten überhaupt zu fassen. Den Versuch dieser In-einssetzung von Leben und Werk zu machen, ist die Aufgabe eines Typus historischer Monographien, die den Untertitel »Leben und Werke« zu führen pflegen. Allein es ist mit dem Obigen schon gesagt,

daß keineswegs eine jede historisch relevante Persönlichkeit Anspruch auf eine derartige monographische Behandlung hat. Dieser Darstellungstyp muß also ein eigenes historisches Auswahlprinzip haben. Der Nachweis, daß eine Harmonie zwischen Leben und Werk im einzelnen Fall vorliegt, kann nur dadurch geliefert werden, daß wirklich ein Persönlichkeitszentrum zur Erscheinung gebracht wird, das Brennpunkt der Strahlen ist, die hier im Leben, dort im Werk, ein flächenhaftes Bild projizieren. Ob jemand also überhaupt im skizzierten Sinne formender Mittelpunkt einer Doppelwelt ist, entscheidet über seine Würdigkeit zu einer monographischen Behandlung. Der Aufweis dieser Bedeutsamkeit liegt logisch vor der empirischen Geschichte. Die Fragestellung ist vielmehr transzendental. Sie lautet nicht: Wie ist dies Leben möglich? Auch nicht: Wie ist dies Werk möglich? Sondern: »Wie ist dies Leben und dies Werk als Symbol und Ausdruck ein und derselben Geistigkeit möglich?« Dies Formungsprinzip also, das dann, trotzdem es mißverständlich ist, auch wohl als »Kategorie« bezeichnet werden mag, zur Erschauung zu bringen, ist das Ziel einer neuen Disziplin, die etwa als historische Individualmetaphysik bezeichnet werden könnte. Es ist das große Verdienst Georg Simmels, den eigentlichen Grundstein dazu in seinem Goethebuch gelegt zu haben.

Das uns am Verfasser bekannte glückliche Beieinander von aufgeschlossenem Sinn für die Nuanciertheit alles Lebendigen und von zusammenschauender Energie des Denkens prädestinierte ihn ganz besonders zu dieser Aufgabe. Wir verdanken ihm den feinsinnigen Versuch, eine erste Antwort auf die Frage zu geben: »Was ist der geistige Sinn der Goetheschen Existenz überhaupt?« Die einzelnen Elemente von Goethes Leben und Werk werden hier gleichsam so gerichtet, daß sie alle auf den idealen Mittelpunkt Goethe hinblicken, den es zur Intuition zu bringen gilt. So werden wir von den verschiedensten Seiten her an die Schwelle des Erlebnisses dieser substanzialen »Monade« Goethe herangeführt. Jedes Kapitel ist ein Weg nach einem und demselben Ziele.

Es kann nicht die Aufgabe dieser Zeilen sein, den Inhalt des reichen Buches zu referieren. Die Unmöglichkeit eines derartigen Beginnens muß sich nach dem Gesagten von selbst ergeben. Vielleicht noch bedeutsamer als die inhaltliche Leistung ist aber die bloße Stellung des Problems und die dabei eingeschlagene Methode, deren logische Beleuchtung eben versucht wurde, auch ohne daß der Name Simmels dabei zu fallen brauchte. Es ist dagegen in diesem Zusammenhang von Interesse, wie der Verfasser sich selbst über die Grenzen dieser Betrachtungsart äußert. Es ergibt sich dies aus einer ungemein geistvollen, tiefdringenden Aufweisung des Wesensunterschieds der Goetheschen und der Shakespeareschen Geistigkeit. Es wird da gezeigt, wie sich die Fähigkeit, Mittelpunkt einer Welt zu sein, bei Goethe auch auf seine Figuren überträgt, während diese formierende Kraft der Shakespearischen sich auf ihr Leben beschränkt. Zudem verbleiben die dichterischen Gestalten Goethes noch irgendwie in der schöpferischen Sphäre des Dichters, so daß sie zu ihrem vollen Verständnis sich gegenseitig und ihren gemeinsamen Quellpunkt voraussetzen, wäh-

rend die Shakespeares in völliger Selbstgenügsamkeit jegliche Beziehung zu ihrem Ursprung abgebrochen haben, so daß es uns nicht einmal etwas verschlüge, wenn wir nicht wüßten, daß Romeo und Lear, Julius Cäsar und Othello von demselben Dichter herrühren.

Es ist also dem, was oben über die Aufhebung der Anwendbarkeit der Methode durch eine völlige Divergenz von Leben und Werk gesagt wurde, hier noch ergänzend hinzuzufügen: Die individual-transzendentale Methode kann, wo die »Möglichkeit« der einheitlichen Deutung der Doppelwelt nicht vorliegt, weiterhin auch nach der »Möglichkeit« der einen der beiden Sphären, beispielsweise also bloß des Werkes fragen. Auch hier aber muß sie resultatlos bleiben, wenn, wie bei Shakespeare, die einzelnen Schöpfungen so innerlich isoliert erscheinen, daß »der dichterisch schöpferische Persönlichkeitspunkt, in dem sich die Lebenslinien seiner Gestalten treffen, sozusagen im Unendlichen« liegt.

Max Hildebert Boehm, Berlin.

Schleiermacher, Ausgewählte Werke in vier Bänden. Herausgegeben von Otto Braun. Verlag von Felix Meiner, Leipzig.

Wenn das philosophische Bewußtsein in den letzten Jahrzehnten in seiner Orientierung an der Philosophie des deutschen Idealismus sich immer mehr die große Vergangenheit zu eigen machte, so tilgte es damit eine Dankesschuld der Nation und suchte noch spät wieder gut zu machen, was herbe Einseitigkeit und Verständnislosigkeit versäumt und gesündigt hatte. Zu der philosophischen Einkehr und Rückwendung tritt in diesem Jahre die politische Rückwendung und Einkehr hinzu, und wir besinnen uns, daß jene, welche die Substanz des deutschen Geistesleben begründeten, auch für unsere politische und nationale Entfaltung das Größte geleistet haben.

Zu den Großen der großen Zeit gehört auch Friedrich Ernst Schleiermacher, dessen Werke jetzt in einer sorgfältigen Neuausgabe vollendet vorliegen. Die ganze Organisation und Anordnung des Stoffes ist durchaus glücklich, wie auch die Auswahl der Schriften mit einem feinen Sinn für das Wesentliche vollzogen. Dem ersten Bande geht ein Geleitwort von August Dorner voraus, das uns einen Ueberblick über Schleiermachers System gibt, und eine Einleitung von Otto Braun, die das Werden seiner Individualität und seines Werkes sich zur Aufgabe stellt. Als Ausgangspunkt und Grundstock für die ganze Herausgabe ist mit Recht die Ethik Schleiermachers gewählt. Sie füllt die beiden ersten Bände, und von ihr aus findet sich am leichtesten der Weg zu den anderen Teilen seiner Philosophie. Von besonderer Wichtigkeit ist der zweite Band der Ausgabe, da es sich hier nicht, wie bei den anderen Bänden, um einen Abdruck aus den sämtlichen Werken, sondern um eine kritische Originalausgabe auf Grund der Handschriften Schleiermachers handelt. Wir wünschen dem verdienstvollen Werk einen Erfolg entsprechend der Mühe und Sorgfalt der Herausgabe und dem unverlierbaren Wert des Herausgegebenen.

R. M.

Zum 100. Geburtstag Sören Kierkegaards, 5. Mai 1913.

Kierkegaard, die große seltsame Person, soll hier nicht beschworen werden. Man findet oft erwähnt den

Vater, der ein Hütejunge auf dänischer Heide Gott fluchte, daß er arm sei, der von Stund an gesegnet wurde mit Wohlstand, aber aus seinem Fluch unheilbare Schwermut sich erwarb und sie dem Sohn als Heiligtum vererbte. Man hört auch von dem Sohn, wie er die Griechen liebte und der Ironie des Sokrates seine Dissertation widmete, wie er in Kopenhagen zurückgezogen lebte, persönliche Gunst des Königs mit schwermütigem Spott abweisend. Seltsamer noch klingt, daß er ein Mädchen liebte und seine blühende Verlobte selbst von sich entfernte: des Werkes halber. Was muß dies für ein einsames Werk gewesen sein. Und daß er dann auf einmal am Ende einer ungeheuren ganz in sich geschlossenen Produktion ausbrach und wie ein Rasender anhub, die Bischöfe seines Landes zu schmähen, daß sie Christus verrieten. Flugblatt auf Flugblatt, scharf und süß wie Gift, und immer voll der Einheit eines jungfräulichen Geistes, schleuderte er in das verblüffte Land. Dann als er das letzte Blatt mit letztem Geld bezahlt hatte, brach er eines Tages auf der Straße zusammen und starb nach wenig Wochen einsam in einem Krankenhaus, 42 Jahre alt.

Fürwahr, seltsame Berichte. Doch soll die einsame Gestalt hier nicht beschworen werden. Uns interessiert, was dieser unglückliche und große Geist einem kulturgläubigeren Geschlecht bedeuten kann. Wir wollen uns gegen ihn wehren, doch nicht so, daß wir dem Großen seiner Meinung uns verschließen. Wir wären dann der Wahrheit doch einmal, nur um so hilfloser, ausgeliefert. Denn der Geist läßt sich nicht spotten.

Kierkegaard, der die Hegelsche Dialektik in sich aufgenommen hatte, der um Schelling zu hören nach Berlin eilte, Kierkegaard war ein Feind des Systems. Hamann und Jacobi waren in ihm lebendig. Wie Schopenhauer das Irrationale, so spielte Kierkegaard die Persönlichkeit aus gegen den Anspruch des Hegelschen Systems, die Geistesnot des Menschen wirklich zu versöhnen. Aber während Schopenhauer in dogmatischer Naturphilosophie der kühnen Klarheit Hegels einen dumpfen Trieb als weltbeherrschend entgegenhielt, machte Kierkegaard den Ernst der ethischen Aufgabe zum Ausgangspunkt seines Protestes. Autonomie hat nur Sinn, wo ein Reich des Praktischen anerkannt wird, und über dessen Not und Strenge soll nach Kierkegaard kein positives System der Versöhnung hinwegtäuschen dürfen. Machte sich ferner Schopenhauer (trotz der Widersprüche seines Systems) stringenter Wissenschaft anheischig, so wollte Kierkegaard auf alle Wissenschaftlichkeit gern verzichten; ihm galt als »wesentliche« Wahrheit nur, was dem Individuum zu sich selber helfen konnte. »Die Wahrheit und das Leben« war ihm Eines, im Sinne des christlichen Evangeliums freilich, nicht des amerikanischen[1]).

---

1) Es ist historisch interessant, daß sowohl Schopenhauer wie Kierkegaard — vielleicht die bedeutendsten unter den Antipoden Hegels — vorübergehend den Einfluß Schellings erfahren haben. Von ihm hat das vorkantische Motiv in diesen Denkern wohl seine Bestätigung als idealistische Philosophie erhalten. Kierkegaard freilich hat sich niemals zu theoretischem Dogmatismus verleiten lassen. Er hat ihn auf das praktische Gebiet verlegt und kein rationales apriori dafür behauptet. Insofern steht er — erkenntnistheoretisch betrachtet — über Schopenhauer.

Kierkegaards Produktion ist eine dialektisch angelegte diskursive Offenbarung einer völlig geschlossenen intuitiven Einheit. Er unterscheidet wohl Stadien, das ästhetische, ethische, religiöse, und das letzte ist ihm absoluter Zielpunkt. Aber es ist zugleich auch als von Anbeginn intendiert erkennbar, und die voraufgehenden Stadien dienen nur zu seiner Begründung, indem sie selbst ad absurdum geführt werden. In »Entweder-Oder« setzt Kierkegaard zwei völlig verschiedene Geisteswelten nebeneinander, aber der erste Teil, der einen ästhetischen Typus mit unvergleichlicher Genialität zum Ausdruck bringt, ist nach dem zweiten Teil geschrieben, der ihn überwindet. Dies kann als Beispiel dienen für die teleologische Einheit der ganzen Kierkegaardschen Produktion.

Wissenschaft, das Streben nach allgemeingültiger rationaler Erkenntnis, ist ein Kulturdienst und hat den Glauben an die Möglichkeit gemeinsamer Sinnverwirklichung zu ihrer Voraussetzung. Kierkegaard will durch sein Werk an diesem Dienst nicht teilnehmen. Er will vielmehr einzig den einzelnen, womöglich jeden einzelnen, aber niemals eine Gemeinschaft, davor warnen, sich an diesem Glauben und an diesem Dienst zu beteiligen. Denn er sei es, der das Individuum verhindere, sein individuelles Seelenheil zu suchen und zu finden.

Diese Meinung kann sehr viel substantielle Bedeutung haben, aber sie wird in Büchern, und zwar in äußerst scharfsinnigen Reflexionen vertreten, und dies gibt ein Recht auf unpersönliche, d. h. wissenschaftliche Betrachtung.

Da aber zeigt sich, daß die ethisch-praktische Intention des Autors, ähnlich dem praktisch orientierten Denken bei Sokrates und Kant, die reichsten Früchte gerade für die theoretische Begründung der einzelnen Kulturwerte getragen hat. Der alte Glaube, daß aus der Erkenntnis seelischen Lebens grundlegende philosophische Einsichten zu gewinnen sein müßten, dieser alte Glaube, den man infolge der widersinnigen naturwissenschaftlichen Orientierung der Psychologie opfern zu müssen glaubt (wobei man gleichsam das Kind mit dem Bade ausschüttet), er zeigt sich durch Kierkegaards Werke gerechtfertigt. Denn aus der hier vorliegenden Fixierung rein immanenter Sinnerlebnisse können wirklich objektive Bestimmungen der Wertgebiete und ihres gegenseitigen Verhältnisses gewonnen werden. Dieses reiche Material aus dem anders gemeinten Werk Kierkegaards herauszulösen, zu einer hypothetischen Wertmetaphysik zu vereinigen und diese in ein erkenntnistheoretisch klares Verhältnis zu dem apriori des theoretischen Wahrheitswertes zu bringen, das wäre eine Arbeit, die der Philosophie eine Fülle praktisch relevanter Erkenntnisse bei voller Wahrung ihrer formalen Strenge sichern würde [1].

Kierkegaard würde dem freilich mit der Leidenschaft seiner ganzen Person widersprechen. Aber das Entscheidende ist, daß hierin der wissenschaftliche Sinn seiner Leistung gesehen werden muß und daß er nur so, gegen seinen Widerspruch, wissenschaft-

1) Das Wertsystem würde dienen als Koordinatensystem für die Sinndeutung der Geschichte, und seine rein theoretische Idealität würde den Menschen daran gewöhnen, keine direkten Willensantriebe aus der Einsicht in theoretische Normen zu erwarten.

lich fruchtbar gemacht werden kann. Wie nämlich die Bestimmungen der seelischen Haltung in seinen Werken auftreten: mit direkt praktischer Tendenz, sind sie keineswegs allgemeingültig. Kierkegaards Seele war gleichsam ein Grenzfall; deswegen konnte er an ihr die Gegensätze des reinen Begriffs erleben, aber deswegen war auch seine direkt verallgemeinernde Anwendung auf das praktische Leben anderer Menschen verfehlt. Bringt man nun seine Resultate auf einen rein theoretischen Nenner — wobei sich der ethische und ästhetische Wert als Teile des durch die Logik gespaltenen religiösen Wertes ergeben —, so verlieren seine Bestimmungen alle unmittelbar ethisch-normative Bedeutung, erhalten aber dafür die Idealität theoretischer Werte, denen nichts Individuelles entspricht, in der Welt des Sinnes aber die Aufgabe letzter Orientierung zufällt.

Das Bewußtsein von der rein theoretischen Geltung eines solchen Systems der Werte schützt dann auch von selber vor der Verwechslung, als ob die Widerstände des ethischen Lebens durch Philosophie je umgangen werden könnten. So wird diese Umformung Kierkegaards gerade auch seinem persönlichen Motiv gerecht. Hier wird nun allerdings eine Abgrenzung gegen den Positivismus notwendig. Denn um keinen Preis darf die »Idealität« dahin verstanden werden, daß nur ein technisches Prinzip für das Handeln, eine »Fiktion, als ob« es Werte gäbe, erlangt werden solle. Hiervon kann aber schon deshalb nicht die Rede sein, weil in der Sphäre, in welcher die Idealität der Werte aus dem religiösen Wert deduziert werden soll, noch gar kein handelndes, sondern einzig ein erlebendes Subjekt als Träger des Werterlebnisses existiert, und weil ferner das Hypothetische, das dem also gewonnenen Wertsystem wegen seiner subjektiven Grundlage anhaftet, eben hypothetisch und nicht fiktiv ist. Eine Hypothese will und kann theoretisch wahr sein, eine Fiktion hat zur theoretischen Wahrheit kein notwendiges Verhältnis.

Was aus Kierkegaard in dieser Richtung unmittelbar gewonnen werden kann, sind Idealtypen, an denen sich die entscheidenden Bestimmungen der verschiedenen Kulturwerte in völliger Reinheit manifestieren. Man erhält den ästhetischen, ethischen, den logischen, religiösen Menschen, die Wertbestimmungen darin als rein theoretische Normbegriffe, aber verstanden aus dem Sinn des allgemeinen subjektiven Werterlebnisses, welcher als religiöser Sinn allen Einzelwerten zugrundeliegt. Hieraus ergibt sich, daß für die Begründung einer anwendbaren Schönheitslehre oder einer sozialen Ethik hierbei nichts gewonnen wird; denn die objektive Ausfüllung der einzelnen Wertgebiete muß vom Erlebnis der Werte und ihrem Zusammenhang mit der Religion absehen. Um so mehr aber bedeuten diese Typen für die zentral-philosophische Aufgabe, die einzelnen Wertgebiete selbst aus dem allgemeinen Wertgedanken zu deduzieren; denn d i e s e Aufgabe ist nur lösbar bei prinzipieller Beachtung des Sinnes, den die einzelnen Werte für das schlechthin weiterlebende, d. i. das religiöse Subjekt besitzen.

Diese letzte Bestimmung ist notwendig inadäquat, weil sie die theoretische Bestimmung ist für dasjenige, was jede inhaltliche theoretische Erkenntnis voraussetzt. Dies Paradox ergibt sich stets, wenn das

religiöse Erlebnis theoretisch verwertet werden soll. Seinem Wesen nach ist es nämlich konkret, seine begriffliche Bestimmung: Werterlebnis an sich läßt es leer und abstrakt erscheinen. Und doch hat es wieder zur Erkenntnis eine ganz besondre Beziehung. Sein theoretischer Sinn ist die für das Erleben immanente, für das Denken transzendente Einheit von Immanenz und Transzendenz. Es ermöglicht also die Erkenntnis und macht sie zugleich rein theoretisch unbegreiflich. Es ist das Erlebnis von der Sinnhaltigkeit des Erlebens, sein Sinn ist die Erlebbarkeit eines Sinnes — ein Wunder.

Kierkegaard, der den Sinn der verschiedensten seelischen Haltungen in der Möglichkeit erlebte, konnte dies nur in religiöser Voraussetzung. Diese selber ist ihm aber niemals zum Erlebnis geworden, und so fehlte ihm stets die Freiheit, um sie wissenschaftlich objektivieren und eingestehen zu können. Er hat sie also auch nicht zur Grundlage einer formal gesehen hypothetischen, in sich stringenten, normativ nur theoretisch gültigen Wertlehre gemacht. Da ihm, wie er selber sagt, mehr Reflexion, als Unmittelbarkeit verliehen war, so war für ihn die Religion mehr ein antizipiertes Postulat, als eine erlebte Wohltat. So konnte er am Ende seines Lebens nur in abstraktem Eifer die Ueberzeugung von der praktischen Notwendigkeit des Leidens verkünden. Dabei übersah er ganz, daß die Grundhaltung des religiösen Menschen wohl Leiden, aber freiwilliges und inneres Leiden ist und daß gerade auf diesem Grunde auch die Freiheit zur B e j a h u n g der Kultur erblüht. Indem Kierkegaard seine rein darstellerische Produktion durch einen zwar abstrakt höchst logischen, konkret jedoch sinnlosen Angriff auf die aktuelle Kultur Dänemarks beschloß, tat er zwar das für sein persönliches Leben (und insofern auch konkret) Konsequente, ging aber im Handeln des Anspruchs auf Allgemeingültigkeit verlustig. Sofern er nun überhaupt niemals wissenschaftlich oder reformatorisch, sondern immer nur existentiell wirken wollte, sichert ihm diese persönliche Konsequenz im Verein mit dem individuellen Ethos seiner Schriften die Wirkung auf die Person, um die ihm allein zu tun war, und eine Art charakterologischer Allgemeingültigkeit. Wissenschaftlich aber ist diese persönliche Konseqenz insofern bedeutsam, als durch sie die ganze unfreie Motivierung seiner direkt imperativisch gemeinten Ausmalungen evident wird und die Aufgabe hervorkommt, den theoretischen Gehalt seiner Erkenntnisse von dieser persönlichen Motivation abzulösen und ihre theoretische Allgemeingültigkeit zu bestimmen. Ernst Flatow.

D i e G r e n z e n d e r n a t u r w i s s e n s c h a f t l i c h e n B e g r i f f s b i l d u n g. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften. Von H e i n r i c h R i c k e r t. Zweite neu bearbeitete Auflage. Tübingen. J. C. B. Mohr. 1913.

Im 19. Jahrhundert hat zuerst Schelling (dem später viele darin gefolgt sind) die Philosophie der Antike und die der neueren Zeit als Repräsentanten einer unhistorischen und einer historischen Weltanschauung einander gegenübergestellt. Nach der Weltansicht der Antike tritt nur die überall gleiche, die typische Gestaltetheit und Beherrschtheit des sinnlichen Stoffs durch die unsinnlichen Prinzipien in den Gesichtskreis der philosophischen

Betrachtung. Die Antike ist vom Zeitlosen nur den ersten Schritt zu dessen zeitlicher Realisierung herabgestiegen, und es ist dabei zu beachten, daß in der Tat ein erster Schritt in gewissem Sinne nur bis zur Realisierung überhaupt, zur typischen Realisierung hinführt. Die Anforderung einer Verwirklichung der Werte ergeht ja unterschiedslos an alle beliebigen Zeit und Raum erfüllenden Teile der Sinnenwelt. Wie der Kantische Imperativ, die sittliche Autonomie des Wollens zu bewähren, unterschiedslos an jedes überhaupt als Substrat des Autonomiewertes geeignete Subjekt, an das sittliche Wollen, sich richtet, so sind die Werte überall auf das von ihrem jedesmaligen Wertgehalt aus zu postulierende Substrat in genere zugeschnitten, somit auf Realisierungstypik zunächst angelegt. Im reinen Wesen des Wertes liegen keine innerlichen Beziehungen zur Tatsächlichkeit, zum Geradesosein des Einzelfalles. Von hier aus ist erst die ausschließlich typisierende und generalisierende Tendenz der antiken Philosophie richtig zu verstehen. Aus denselben Gründen kann das Zeitliche für sie nur als der unveränderliche Träger des Ewigen in Betracht kommen. Im Grundverhältnis des Zeitlichen zum Zeitlosen gibt es keine Wandlungen, keine Vergangenheit und keine Zukunft. Die Geschichte als einmalige Entwicklung besteht nicht vor der Spekulation. Für die antike Weltanschauung fällt notwendig das »Historische« mit dem Gleichgültigen, dem Unwesentlichen, dem »Empirischen« zusammen.

Es muß ein ganz neues Gebiet der Philosophie angebaut, es muß eine mehr als das bloße typische Realisierungskorrelat der Systematik betreffende angewandte systematische Philosophie getrieben werden, wenn die philosophische Tendenz, die absolute Ergründung sich auch den einzelnen tatsächlichen Erfüllungen der an die Sinnenwelt vom System der Werte aus gestellten Aufgaben zuwenden soll. Dann lassen sich erst die nach dem Ueberschuß über ihre realisierungstypischen Qualitäten gefaßten Einzelfälle so zusammenschließen, daß ein einmalig verlaufendes Entwicklungsganzes sich ergibt. Entsprechend kann dadurch erst die ganz neue eigentümliche Aufgabe hinzutreten, in absolutgeschichtlicher Ueberschau die einmalige einzelne Verteilung und Entfaltung der Wertrealisierungen in der Zeit, den einmaligen Durchbruch des Zeitlosen ins Zeitliche zu verfolgen. Der Gesamtertrag der Wertverwirklichung wird so zum Gegenstand der absoluten Geschichte. Der Schritt von einer ausschließlich generalisierenden zu einer individualisierenden Erfassung des wertdurchsetzten Lebens ist getan. Und zwar muß dabei unbedingt das gesamte Leben als einmaliges Entwicklungsganzes, als einmaliges Arbeiten an einheitlichen Zielen angesehen und jede einzelne Lebensäußerung in die starre Linie des einmaligen Zusammenhanges eingestellt werden. Nur so ermangelt der absoluten Geschichte nicht das methodische Kriterium aller Wissenschaft: die Bewältigung einer einheitlichen Erkenntnisaufgabe, die Verfolgung einer durchgreifenden Tendenz im Unterschied zu allem bloß gelegentlichen und zu dem das praktische Leben fortwährend durchsetzenden, aber zusammenhangslosen Auffassen der individuellen Einzelheiten.

Mit der historischen Weltanschau-

ung aber steht und fällt die Berechtigung aller empirischen Geschichtswissenschaft, die nichts anderes ist als ein eigentümlicher hier nicht näher zu charakterisierender »empirischer« Doppelgänger der absoluten Geschichte. Der Grundgedanke der historischen Weltanschauung, der die Ueberschau über die einmalige Entwicklung der Menschheit zu einem wissenschaftlichen Thema macht, dieser Grundgedanke, der allein und erstmalig das in der Antike unerhörte individualisierende Verfahren in der Wissenschaft einbürgert, bildet das letzte methodische Rückgrat auch der empirischen Geschichtswissenschaft, macht ihre wenn auch noch so unbestimmt darüberschwebende Voraussetzung aus. Die darin liegende methodische Mission der historischen Weltanschauung, die von ihr ausgehende Aufforderung an die Logik der Wissenschaft, hat Rickert erkannt. Und die absolutgeschichtliche Stellung seiner »Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung« besteht darin, daß er die historische Weltanschauung ins Bewußtsein der Logik gebracht, die Konsequenzen aus der historischen Weltanschauung für die Methodologie gezogen hat. Unabhängig von seinem hervorragendsten Vorgänger in der Erkenntnis der logischen Struktur des Geschichtlichen, nämlich von Windelbands Rektoratsrede »Geschichte und Naturwissenschaft«, hat Rickert den Jahrtausende alten Wahn von der Alleinherrschaft des Allgemeinen in der Wissenschaft zerstört, den individualisierenden Charakter der Geschichte und damit den Sinn der Geschichte als Wissenschaft dem logischen Verständnis erschlossen und durch eine allseitige Untersuchung sofort zum gesicherten Bestand der Logik gemacht. Das ist seine entscheidende methodologische Tat.

Auf die Veränderungen der zweiten Auflage soll hier nicht ausführlich eingegangen werden. Es mag an dem Hinweis darauf genügen, daß die neue Auflage die Aussicht auf eine der früheren Fassung des Buches noch ganz fremde Gedankenwelt eröffnet. Rickert ist so wenig ein Fanatiker des Geschichtsgedankens, daß er vielmehr jetzt, wie einige Stellen offensichtlich verraten, auf das zur geschichtlichen Entwicklung sich zusammenfügende, die Vergangenheit fortsetzende und über sich in die Zukunft hinausweisende Leben wie auf einen begrenzten Ausschnitt des Lebens überhaupt hinblickt. Dem in die Unruhe des unendlichen Progresses hineingestellten, in seiner geschichtlichen Bestimmung beurteilbaren, einreihbaren, vergleichbaren Leben stellt er das Insichruhen, das Nichtübersichhinausweisen, die »Vollendung« als eine der Geschichtlichkeit entrückte Lebenssphäre gegenüber (S. 635, vgl. auch Vorrede IX f.). Das damit angedeutete negative Schlußkapitel seiner Geschichtsphilosophie würde somit überschrieben sein: »Die Grenzen der geschichtswissenschaftlichen Begriffsbildung«. Es würde von der Fülle des Lebens handeln, die gar nicht in die Geschichte eingeht und von der die Geschichte deshalb schweigt. Es würde den Geschichtsbegriff selbst nur noch klarer herausstellen, indem es ihm seine Schranken setzt. So vermag Rickert jetzt auch alle durch die historische Weltan-

schauung hindurchgegangene und auf einer höheren Stufe zur Ungeschichtlichkeit der Antike teilweise wieder zurückkehrende Feindschaft gegen die Geschichte zu würdigen, jene Gegnerschaft vom Standpunkt des vollendeten Lebens aus, der Goethe in einer seine ganze Stellung zur Geschichte erhellenden Aeußerung einmal diesen Ausdruck gegeben hat: »Die Lebensbeschreibung soll das Leben darstellen, wie es an und für sich und um sein selbst willen da ist. Dem Geschichtsschreiber ist nicht zu verargen, daß er sich nach Resultaten umsieht; aber darüber geht die einzelne Tat sowie der einzelne Mensch verloren . . . . . . Die Geschichte, selbst die beste, hat immer etwas Leichenhaftes, den Geruch der Totengruft. Ja man kann sagen, sie wird immer verdrießlicher zu lesen, je länger die Welt steht: denn jeder Nachfolgende ist genötigt, ein schärferes, ein feineres Resultat aus den Weltbegebenheiten herauszusublimieren, das denn zuletzt, was nicht als caput mortuum liegen bleibt, im Rauch aufgeht«. (Cottasche Jubiläumsausgabe Bd. XXIV, S. 268 f.). Auch etwa Schellings gelegentliche Aeußerungen über das »endlose und unruhige Fortschreiten« (Werke Abt. I., Bd. 6, S. 563 ff.) oder Nietzsches »überhistorische« Tendenz, »nicht im Prozesse das Heil« zu sehen, lassen sich im Lichte von Rickerts Bemerkungen würdigen. Hat doch Nietzsche gerade das extremste Symptom der unhistorischen Weltanschauung des Griechentums wieder heraufbeschworen: die ewige Wiederkunft des Gleichen und sie zum Symbol des nicht über sich hinaus wollenden, nicht nach Entwicklung, »nach Höherem, nach Erben« sehnsüchtigen, nur immer wieder sich selbst wollenden Lebens gemacht.

So weist die zweite Auflage des Buches von Rickert bei allem Festhalten an der errungenen Wahrheit zugleich über sich hinaus in eine ganz neue Welt von philosophischen Zielen und gibt eine Kunde vom philosophischen Weiterschreiten des Verfassers.

Lask.

Rudolf Eucken, »Der Sinn und Wert des Lebens«. 3. Auflage 1913. »Erkennen und Leben« 1912; beide Werke verlegt bei Quelle & Meyer, Leipzig.

Aus der Fülle des modernen Geisteslebens, wie aus dem Unbefriedigtsein und dem Gefühle der inneren Leere, unter dem unser tiefstes Wesen trotz der Hochkultur unserer Tage immer mehr und mehr leidet, erheben sich stets von neuem, mit unabweisbarer Eindringlichkeit die Fragen nach dem »Sinn und Wert des Lebens« und nach dem wechselseitigen Verhältnisse von »Leben und Erkennen«. Sie steigen vor uns empor gleich jener Sphinx der alten Sage und fordern von uns mit unerbittlicher Strenge ihre Lösung. Rudolf Eucken ist es, der wiederum zu obigen Fragen aus dem Geistesleben unserer Zeit heraus Stellung nimmt und eine Lösung in bestimmter Richtung anstrebt. Ein Blick auf die Weltanschauungen der Vergangenheit zeigt eine gewaltige Kluft zwischen ihnen und uns. Altertum und Mittelalter setzen den Menschen in bestimmte Beziehungen zum All, und das Verhältnis zu Gott hob den Menschen dort über die sinnliche Umgebung empor. Aber aus der früheren Stellung, die dem Menschen den Platz eines Zentrums der Welt zuwies, ward er durch die moderne Wissenschaft hinausgestoßen in den unendlichen Raum, worinnen er kreist, ein Atom unter Atomen. Hier wird das Leben

zum bloßen Nebeneinander, ohne sich zu einem Ganzen erheben zu können. Es fehlt der sichere Punkt, von dem aus ein Ueberschauen der Flucht der Erscheinungen erst möglich wird. Fremd steht heute der Mensch der Welt gegenüber, und das Individuum findet sich allein in seelenloser Weite. Da kehrt das Denken zu sich selbst zurück, und in ihm stellt sich der Mensch der Natur gegenüber. Als denkendes Wesen vermag er sein Verhältnis zu ihr abzuwägen, und nun erst erhält für ihn Bedeutung das Wort:

> Du hast sie zerstöret,
> Die schöne Welt,
> Mit mächtiger Faust;
> Sie stürzt, sie zerfällt. — — —
> Baue sie wieder
> In Deinem Busen baue sie auf.

So führt der Kampf um die Einheit des Lebens zum Erkenntnisproblem; der Kampf um das Denken aber wird zugleich zu einem Kampfe um das Leben. Nur soweit wir die Dinge mit unserem Erkennen zu umschließen vermögen, können wir sie fruchtbringend in unser Leben einstellen. Nicht als Datum, sondern als höchste Aufgabe ist uns das Leben gegeben; in freischaffender Arbeit haben wir das durch Erkenntnis Erworbene in ihm zu verwirklichen. Ein Miterlebenkönnen der Dinge von Grund aus ist für uns unerläßlich; nicht minder unerläßlich aber ist eine Selbständigkeit unseres Charakters der Natur gegenüber. Der schaffenden Tat nach außen hat die Konzentration und das Beisichselbstsein unseres Geistes gegenüberzutreten. So erst vermag uns die unablässige Arbeit in der Zeit von der bloßen Zeit zu befreien. In solchem Beisichselbstsein schlägt sich für uns die Brücke zwischen uns und einer uns überlegenen Wirklichkeit. So nehmen wir, indem wir durch ethische und freischaffende Tat die über der Grenze des Subjektiven liegenden Werte des Wahren, Guten und Schönen im Leben zu verwirklichen streben, teil an einer geistigen Welt, über die uns die Religionen Aufschluß geben in der geheimnisvollen und tiefen Sprache des Symbols. — Keine geistige Welt steigt heute mehr zu uns hernieder, sondern an uns ist es, in sie emporzuwachsen. »Wir alle sind königlichen Geblütes, aber wir sind es nur als Bürger der Geisteswelt, als Träger ursprünglichen Lebens.« Groß und erhaben liegt hier ein Weg vor uns; aber es scheint dennoch, als ob dem Ganzen etwas fehle. Vielleicht ist es das Leben selbst, das wir in dem großen Plane oft missen; denn neben einem Beisichselbstsein des Denkens hat ein Beisichselbstsein des Wollens zu stehen. Selbsterkenntnis weist uns zwar wohl den Weg, Selbstkontrolle läßt ihn uns jedoch erst beschreiten. So weist uns das Denken wohl den Weg zum Leben, das Höchste und Schwerste jedoch ist die Aufgabe, unser Leben zu leben.

Dr. Alfred Peter.

Bernardino Varisco, Conosci te stesso, Milano. Libreria Editrice Milanese 1912.

Dieses neue bedeutsame Werk des Verfassers von »I Massimi problemi« ist vom Geiste des Idealismus erfüllt und mit den Grundfragen aller Erkenntnistheorie beschäftigt. Auf dem Wege einer sorgfältigen erkenntnistheoretischen Analyse, die mit dem Begriff des Subjektes und Objektes, der Wirklichkeit, dem Denken, der Einheit und Vielheit beschäftigt ist, strebt diese großzügige von einem hohen wissenschaftlichen Ernst getra-

gene Untersuchung dem Begriff des Absoluten zu. Das logische Grundverhältnis aller seiner Untersuchung bildet das Verhältnis von Subjekt und Objekt, und Varisco weiß auch an ihm die verschiedenen Wege deutlich zu machen, welche Philosophie und Wissenschaft gehen. Die Wissenschaft ist lediglich für die Objekte der Wirklichkeit interessiert und vergißt und vernachlässigt das Subjekt der Erkenntnis. Dagegen leistet die philosophische Erkenntnis kein Begreifen der Objekte selber, wohl aber gibt sie uns ein Wissen von dem Wert der Objektsbetrachtung. Die Subjektsbetrachtung ist notwendig: »Non per costituire la cognizione oggettiva, ma per comprendere il valore.« Die bloße Objektserkenntnis, die objektivierende Betrachtung aller Dinge, sie hat ihre Tradition in den Vorsokratikern und ist Sache der Wissenschaft. Die subjektivierende Auffassung ist Sache der Philosophie. Ueber diesen Gegensatz strebt Varisco nicht hinaus. Seine Position ist die subjektivierende Betrachtung der Dinge, welche im Begriff des Ich zentriert ist, wenn ihm auch der Begriff des Wertes nicht unbekannt blieb.

Für Varisco ist das Ich das große Erlebnis der Philosophie. Er ahnt in ihm die geheimnisvollen Tiefen, welche Menschliches und Göttliches verbinden. Er unterscheidet scharf zwischen dem empirischen Ich und dem »wahren« Ich. Das empirische Ich ist das Ich der Selbsterkenntnis, das sich entfaltet und immer neue Gebiete in seinen hellen Bewußtseinskreis hineinzieht. Das wahre oder das »tiefe Ich« tritt uns in dem Gedanken einer logischen Erkenntniseinheit entgegen, sowie auch als das Prinzip meiner Selbsterkenntnis selber. Die Selbsterkenntnis schreitet fort in der Entwicklung des empirischen Ich, das immer neue Elemente der Erkenntnis sich zu eigen macht. Dasjenige aber, auf dessen Kosten es seinen Reichtum vermehrt, muß selber vom Prinzip des Bewußtseins überschattet sein. Dieses wahre und allgemeine Ich ist die Form aller Erkenntnis und auch Stütze und Fundament für alles selbstbewußte Leben. Die Form als Prinzip der Erkenntnis ist unerforschbar im Sinne des wissenschaftlichen Experiments, dennoch entzieht sie sich nicht der Erkenntnis, denn wir erkennen uns, indem wir erkennen, und wir erkennen, indem wir uns erkennen.

R. M.



Ueber einige Kategorien der verstehenden Soziologie[1]).

Von

Max Weber (Heidelberg).

I.

Inhalt: I. Sinn einer »verstehenden« Soziologie. — II. Verhältnis zur »Psychologie«. — III. Verhältnis zur Rechtsdogmatik. — IV. »Gemeinschaftshandeln.« — V. »Vergesellschaftung« und »Gesellschaftshandeln«. — VI. »Einverständnis.« — VII. »Anstalt« und »Verband«.

Menschliches (»äußeres« oder »inneres«) Verhalten zeigt sowohl Zusammenhänge wie Regelmäßigheiten des Verlaufs wie alles Ge-

1) Außer auf die Darlegungen Simmels (in den »Probl. d. Gesch. Philos.«) und eigne ältere Arbeiten (in Schmollers »Jahrbuch« und Jaffés »Archiv«) sei auf die Bemerkungen von Rickert (in der 2. Auflage der »Grenzen«) und die verschiedenen Arbeiten von K. Jaspers (speziell jetzt: Allg. Psychopathologie) hingewiesen. Abweichungen der Begriffsbildung, wie sie sich gegenüber diesen Autoren und auch gegenüber F. Tönnies' dauernd wichtigem Werk (Gemeinschaft und Gesellschaft) und Arbeiten A. Vierkandts und Anderer finden, müssen nicht immer Abweichungen der Ansichten sein. In methodischer Hinsicht kommen außer den Genannten die Arbeiten von Gottl (»Herrschaft des Worts«) und [für die Kategorie der objektiven Möglichkeit] Radbruch und, wenn auch mehr indirekt, von Husserl und Lask in Betracht. Man wird ferner leicht bemerken, daß die Begriffsbildung Beziehungen äußerer Aehnlichkeit bei stärkstem innerlichem Gegensatz zu den Aufstellungen R. Stammlers (Wirtschaft und Recht) aufweist, der als Jurist ebenso hervorragend, wie als Sozialtheorethiker unheilvoll verwirrungstiftend ist. Dies ist sehr absichtlich der Fall. Die Art der Bildung soziologischer Begriffe ist überaus weitgehend Zweckmäßigkeitsfrage. Keineswegs alle nachstehend (unter V bis VII) aufgestellten Kategorien sind wir genötigt zu bilden. Sie sind zum Teil entwickelt, um zu zeigen, was Stammler »hätte meinen sollen«. Der zweite Teil des Aufsatzes ist ein Fragment aus einer schon vor längerer Zeit geschriebenen Darlegung, welche der methodischen Begründung sachlicher Untersuchungen, darunter eines Beitrags (Wirtschaft und Gesellschaft) für ein demnächst erscheinendes Sammelwerk dienen sollte und von welcher andre Teile wohl anderweit gelegentlich publiziert werden. Die pedantische Umständlichkeit der Formulierung entspricht dem Wunsch, den subjektiv gemeinten Sinn von dem objektiv gültigen scharf zu scheiden (darin teilweise abweichend von Simmels Methode).

schehen. Was aber, wenigstens im vollen Sinne, nur menschlichem Verhalten eignet, sind Zusammenhänge und Regelmäßigkeiten, deren Ablauf **verständlich** deutbar ist. Ein durch Deutung gewonnenes »Verständnis« menschlichen Verhaltens enthält zunächst eine spezifische, sehr verschieden große, qualitative »Evidenz«. Daß eine Deutung diese Evidenz in besonders hohem Maße besitzt, beweist an sich noch nichts für ihre empirische Gültigkeit. Denn ein in seinem äußeren Ablauf und Resultat gleiches Sichverhalten kann auf unter sich höchst verschiedenartigen Konstellationen von Motiven beruhen, deren verständlich-evidenteste nicht immer auch die wirklich im Spiel gewesene ist. Immer muß vielmehr das »Verstehen« des Zusammenhangs noch mit den sonst gewöhnlichen Methoden kausaler Zurechnung, so weit möglich, kontrolliert werden, ehe eine noch so evidente Deutung zur gültigen »verständlichen Erklärung« wird. Das Höchstmaß an »Evidenz« besitzt nun die zweckrationale Deutung. Zweckrationales Sichverhalten soll ein solches heißen, welches ausschließlich orientiert ist an (**subjektiv**) als adäquat vorgestellten Mitteln für (subjektiv) eindeutig erfaßte Zwecke. Keineswegs nur zweckrationales Handeln ist uns verständlich: wir »verstehen« auch den typischen Ablauf der Affekte und ihre typischen Konsequenzen für das Verhalten. Das »Verständliche« hat für die empirischen Disziplinen flüssige Grenzen. Die Ekstase und das mystische Erlebnis sind ebenso wie vor allem gewisse Arten psychopathischer Zusammenhänge oder das Verhalten kleiner Kinder (oder etwa: der uns hier nichts angehenden Tiere) unserem Verstehen und verstehenden Erklären nicht in gleichem Maße wie andere Vorgänge zugänglich. Nicht etwa das »Abnorme« als solches entzieht sich dem verstehenden Erklären. Im Gegenteil: das, als einem »Richtigkeitstypus« (im bald zu erörternden Wortsinn) entsprechend absolut »Verständliche« und zugleich »Einfachste« zu erfassen kann gerade die Tat des aus dem Durchschnitt weit Hervorragenden sein. Man muß, wie oft gesagt worden ist, »nicht Caesar sein, um Caesar zu verstehen«. Sonst wäre alle Geschichtsschreibung sinnlos. Umgekehrt gibt es Hergänge, die wir als »eigene« und zwar »psychische« ganz alltägliche Leistungen eines Menschen ansehen, die aber in ihrem Zusammenhang jene qualitativ spezifische Evidenz, welche das Verständliche auszeichnet, überhaupt nicht besitzen. Ganz ebenso wie viele psychopathischen Vorgänge ist z. B. der Ablauf der Gedächtnis- und intellektuellen Uebungserscheinungen nur teilweise »verstehbar«. Feststellbare Regelmäßigkeiten solcher psychischen Vorgänge behandeln die verstehenden Wissenschaften daher ganz wie die Gesetzlichkeiten der physischen Natur.

Die spezifische Evidenz des zweckrationalen Sichverhaltens

hat natürlich nicht zur Folge, daß etwa speziell die rationale Deutung als Ziel soziologischer Erklärung anzusehen wäre. Bei der Rolle, welche »zweckirrationale« Affekte und »Gefühlslagen« im Handeln des Menschen spielen, und da auch jede zweckrational verstehende Betrachtung fortgesetzt auf Zwecke stößt, die ihrerseits nicht mehr wieder als rationale »Mittel« für andere Zwecke gedeutet, sondern nur als nicht weiter rational deutbare Zielrichtungen hingenommen werden müssen, — mag ihre Entstehung als solche dann auch weiterhin Gegenstand »psychologisch« verstehender Erklärung sein, — könnte man ebensogut das gerade Gegenteil behaupten. Allerdings aber bildet das rational deutbare Sichverhalten bei der soziologischen Analyse verständlicher Zusammenhänge sehr oft den geeignetsten »Idealtypus«: Die Soziologie wie die Geschichte deuten zunächst »pragmatisch«, aus rational verständlichen Zusammenhängen des Handelns. Derart verfährt z. B. die Sozialökonomik mit ihrer rationalen Konstruktion des »Wirtschaftsmenschen«. Ebenso aber überhaupt die verstehende Soziologie. Denn als ihr spezifisches Objekt gilt uns nicht jede beliebige Art von »innerer Lage« oder äußerem Sichverhalten, sondern: Handeln. »Handeln« aber (mit Einschluß des gewollten Unterlassens und Duldens) heißt uns stets ein verständliches, und das heißt ein durch irgend einen, sei es auch mehr oder minder unbemerkt, »gehabten« oder »gemeinten« (subjektiven) Sinn spezifiziertes Sichverhalten zu »Objekten«. Die buddhistische Kontemplation und die christliche Askese der Gesinnung sind subjektiv sinnhaft auf für die Handelnden »innere«, das rationale ökonomische Schalten eines Menschen mit Sachgütern auf »äußere« Objekte bezogen. Das für die verstehende Soziologie spezifisch wichtige Handeln nun ist im speziellen ein Verhalten, welches 1. dem subjektiv gemeinten Sinn des Handelnden nach auf das Verhalten Anderer bezogen, 2. durch diese seine sinnhafte Bezogenheit in seinem Verlauf mitbestimmt und also 3. aus diesem (subjektiv) gemeinten Sinn heraus verständlich erklärbar ist. Subjektiv sinnhaft auf die Außenwelt und speziell auf das Handeln Anderer bezogen sind nun auch die Affekthandlungen und die für den Ablauf des Handelns, also indirekt, relevanten »Gefühlslagen«, wie etwa: »Würdegefühl«, »Stolz«, »Neid«, »Eifersucht«. Die verstehende Soziologie interessieren daran aber nicht die physiologischen und früher sogenannten »psychophysischen« Erscheinungsformen: Pulskurven z. B. oder Verschiebungen des Reaktionstempos und dergleichen, auch nicht die nackt psychischen Gegebenheiten, z. B. die Kombination der Spannungs-, Lust- und Unlustgefühle, durch die sie charakterisiert werden können. Sondern sie differenziert ihrerseits nach den

typischen **sinnhaften** (vor allem: Außen-) Bezogenheiten des Handelns und deshalb dient ihr — wie wir sehen werden — das Zweckrationale als Idealtypus, gerade um die Tragweite des Zweck**irrationalen** abschätzen zu können. Wenn man den (subjektiv gemeinten) Sinn seiner Bezogenheit als die »Innenseite« des menschlichen Verhaltens bezeichnen wollte — ein nicht unbedenklicher Sprachgebrauch! — **nur** dann würde man sagen können: daß die verstehende Soziologie jene Erscheinungen ausschließlich »von innen heraus« d. h. aber dann: nicht durch Aufzählung ihrer physischen **oder psychischen** Phänomene, betrachtet. Unterschiede der psychologischen Qualitäten eines Verhaltens sind also nicht schon als solche für uns relevant. Gleichheit der sinnhaften Bezogenheit ist nicht gebunden an Gleichheit der im Spiel befindlichen »psychischen« Konstellationen, so sicher es ist, daß Unterschiede auf jeder Seite durch solche auf der andern bedingt sein können. Aber z. B. eine Kategorie wie »Gewinnstreben« gehört in schlechterdings keine »Psychologie«. Denn das »gleiche« Streben nach »Rentabilität« des »gleichen« geschäftlichen Unternehmens kann bei zwei aufeinander folgenden Inhabern nicht nur mit absolut heterogenen »Charakterqualitäten« Hand in Hand gehen, sondern direkt in seinem ganz gleichen Verlauf und Enderfolge durch gerade entgegengesetzte letzte »psychische« Konstellationen und Charakterqualitäten bedingt sein und auch die (für die Psychologie) letzten dabei maßgebenden »Zielrichtungen« brauchen keinerlei Verwandtschaft miteinander zu haben. Vorgänge, welche **nicht** einen auf das Verhalten Anderer subjektiv bezogenen Sinn haben, sind um deswillen nicht etwa soziologisch **gleichgültig**. Im Gegenteil können gerade sie die entscheidenden Bedingungen, und also: Bestimmungsgründe, des Handelns in sich schließen. Auf die in sich sinnfremde »Außenwelt«, auf Dinge und Vorgänge der Natur, ist ja das Handeln zu einem für die verstehenden Wissenschaften sehr wesentlichen Teil sinnhaft bezogen: das theoretisch konstruierte Handeln des isolierten Wirtschaftsmenschen z. B. ganz ausschließlich. Aber die Relevanz von Vorgängen ohne subjektive »Sinnbezogenheit«, wie etwa des Ablaufs der Geburten- und Sterbeziffern, der Ausleseprozesse der anthropologischen Typen, ebenso aber die nackt psychischen Tatbestände besteht für die verstehende Soziologie ganz ebenso lediglich in ihrer Rolle als »Bedingungen« und »Folgen«, an denen sinnhaftes Handeln orientiert wird, wie etwa für die Wirtschaftslehre diejenige von klimatischen oder pflanzenphysiologischen Sachverhalten.

Die Vorgänge der Vererbung z. B. sind nicht aus einem subjektiv gemeinten Sinn verständlich und sie sind es natürlich nur umso weniger, je exakter die naturwissenschaftlichen Feststellungen ihrer

Bedingungen werden. Gesetzt z. B., es gelänge einmal — wir drücken uns hier bewußt »unfachmäßig« aus — das Maß von Vorhandensein bestimmter soziologisch relevanter Qualitäten und Triebe, z. B. solcher, welche entweder die Entstehung des Strebens nach bestimmten Arten von sozialer Macht oder die Chance, diese zu erlangen, begünstigen: — etwa die Fähigkeit zur rationalen Orientierung des Handelns im allgemeinen oder bestimmte andere angebbare intellektuelle Qualitäten im besonderen, — irgendwie mit einem Schädelindex oder mit der Herkunft aus bestimmten durch irgendwelche Merkmale bezeichenbaren Menschengruppen in annähernd eindeutigen Zusammenhang zu bringen. Dann hätte die verstehende Soziologie diese speziellen Tatsachen bei ihrer Arbeit selbstverständlich ganz ebenso in Anschlag zu bringen, wie z. B. die Tatsache des Aufeinanderfolgens der typischen Altersstufen oder etwa der Sterblichkeit der Menschen im allgemeinen. Ihre eigene Aufgabe aber begänne erst genau da, wo deutend zu erklären wäre: 1. durch welches sinnhaft auf Objekte, sei es der Außenwelt oder sei es der eigenen Innenwelt bezogene Handeln die mit jenen spezifischen ererbten Qualitäten begabten Menschen nun die dadurch mitbedingten oder begünstigten Inhalte ihres Strebens durchzusetzen suchten, wieweit und warum dies gelang oder warum nicht? — 2. welche verständlichen Folgen dieses (erbgutbedingte) Streben wiederum für das sinnhaft bezogene Verhalten anderer Menschen gehabt hat.

II.

Die verstehende Soziologie ist nach allem Gesagten nicht Teil einer »Psychologie«. Die unmittelbar »verständlichste Art« der sinnhaften Struktur eines Handelns ist ja das subjektiv streng rational orientierte Handeln nach Mitteln, welche (subjektiv) für eindeutig adäquat zur Erreichung von (subjektiv) eindeutig und klar erfaßten Zwecken gehalten werden. Und zwar am meisten dann, wenn auch dem Forscher jene Mittel für diese Zwecke geeignet scheinen. Wenn man ein solches Handeln »erklärt«, so heißt das aber gewiß nicht: daß man es aus »psychischen« Sachverhalten, sondern offenbar gerade umgekehrt: daß man es aus den Erwartungen, welche subjektiv über das Verhalten der Objekte gehegt wurden (subjektive Zweckrationalität), und nach gültigen Erfahrungen gehegt werden durften (objektive Richtigkeitsrationalität), und ganz ausschließlich aus diesen, ableiten will. Je eindeutiger ein Handeln dem Typus der Richtigkeitsrationalität entsprechend orientiert ist, desto weniger wird sein Ablauf durch irgendwelche psychologischen Erwägungen überhaupt sinnhaft verständlicher. Umgekehrt bedarf jede Erklärung von »irrationalen« Vorgängen, d. h.

solchen, bei welchen entweder die »objektiv« richtigen Bedingungen des zweckrationalen Handelns unbeachtet oder (was zweierlei ist) auch subjektiv die zweckrationalen Erwägungen des Handelnden relativ weitgehend ausgeschaltet waren, eine »Börsenpanik« z. B., vor allen Dingen der Feststellung: wie denn im rationalen idealtypischen Grenzfall absoluter Zweck- und Richtigkeitsrationalität gehandelt worden wäre. Denn erst wenn dies feststeht, kann, wie die einfachste Erwägung lehrt, die kausale Zurechnung des Verlaufs sowohl zu objektiv wie zu subjektiv »irrationalen« Komponenten überhaupt vollzogen werden, weil man erst dann weiß: was denn überhaupt an dem Handeln — wie man sich charakteristisch auszudrücken pflegt: — »nur psychologisch« erklärlich, d. h. aber: Zusammenhängen zuzurechnen ist, welche auf objektiv irrtümlicher Orientiertheit oder auch auf subjektiver Zweckirrationalität und im letzten Fall entweder auf nur in Erfahrungsregeln erfaßbaren, aber ganz unverständlichen oder auf verständlich, aber nicht zweckrational, deutbaren Motiven ruht. Ein andres Mittel gibt es also auch für die Feststellung nicht: was denn an dem — nehmen wir einmal an: vollständig bekannten — »psychischen« Befund für den Verlauf des Handelns relevant geworden ist. Dies gilt absolut ausnahmslos für schlechthin alle historische und soziologische Zurechnung. Die letzten mit »Evidenz« erfaßbaren und in diesem Sinne »verstehbaren« (»einfühlungsmäßig nacherlebbaren«) »Zielrichtungen« aber, auf welche eine verstehende Psychologie stößt, (etwa: der »Geschlechtstrieb«) sind nur noch Gegebenheiten, welche im Prinzip ganz ebenso wie jede andere, auch eine ganz sinnfremde, Konstellation von Faktizitäten einfach hinzunehmen sind. Zwischen dem absolut (subjektiv) zweckrational orientierten Handeln und den absolut unverständlichen psychischen Gegebenheiten in der Mitte liegen nun, in der Realität durch gleitende Uebergänge verbunden, die üblicherweise so genannten »psychologisch« verständlichen (zweckirrationalen) Zusammenhänge, auf deren höchst schwierige Kasuistik hier auch nicht einmal andeutend eingegangen werden könnte. — Subjektiv zweckrational orientiertes und am objektiv Gültigen »richtig« orientiertes (»richtigkeitsrationales«) Handeln sind an sich gänzlich zweierlei. Dem Forscher kann ein von ihm zu erklärendes Handeln im höchsten Grade zweckrational, dabei aber an für ihn ganz ungültigen Annahmen des Handelnden orientiert erscheinen. An magischen Vorstellungen orientiertes Handeln beispielsweise ist subjektiv oft weit zweckrationaleren Charakters als irgend ein nicht magisches »religiöses« Sichverhalten, da die Religiosität ja gerade mit zunehmender Entzauberung der Welt zunehmend (subjektiv) zweckirrationalere Sinnbezogenheiten (»gesinnungshafte« oder mystische z. B.) anzunehmen ge-

nötigt ist. Auch abgesehen von der Zurechnung (s. o.) haben aber Geschichtsschreibung und Soziologie immer wieder auch mit den Beziehungen des tatsächlichen Ablaufs eines sinnhaft verständlichen Handelns zu demjenigen Typus zu tun, den dies Handeln annehmen »müßte«, wenn es dem (für den Forscher selbst) »Gültigen«, wir wollen sagen: dem »Richtigkeitstypus«, entsprechen sollte. Denn es kann für bestimmte (nicht: alle) Zwecke der Geschichtsschreibung und Soziologie die Tatsache: daß ein subjektiv sinnhaft orientiertes Sichverhalten (Denken und Thun) sich einem Richtigkeitstypus entsprechend, widersprechend oder mehr oder minder ihm sich annähernd orientiert, ein »um seiner selbst willen«, d. h. infolge der leitenden Wertbeziehungen höchst wichtiger Sachverhalt sein. Und ferner wird dies meist für den äußeren Ablauf — den »Erfolg« — des Handelns ein höchst entscheidendes kausales Moment sein. Ein Sachverhalt also, für welchen die konkret historischen oder typisch soziologischen Vorbedingungen in jedem Fall soweit aufzudecken sind, daß das Maß von Identität, Abweichung oder Widerspruch des empirischen Ablaufs gegenüber dem Richtigkeitstypus als verständlich und dadurch als durch die Kategorie der »sinnhaft adäquaten Verursachung« erklärt erscheint. Koinzidenz mit dem »Richtigkeitstypus« ist der »verständlichste«, weil »sinnhaft adäquatete« Kausalzusammenhang. »Sinnhaft adäquat verursacht« erscheint es der Geschichte der Logik, daß einem Denker bei einem bestimmt gearteten subjektiv sinnhaften Zusammenhang von Erörterungen über logische Fragen (»Problemlage«) ein dem Richtigkeitstypus der »Lösung« sich annähernder »Gedanke einfällt«. Im Prinzip ebenso, wie die Orientierung eines Handelns am »erfahrungsgemäß« Wirklichen uns spezifisch »sinnhaft adäquat verursacht« erscheint. Eine faktisch weitgehende Annäherung des realen Ablaufs eines Handelns an den Richtigkeitstypus, also faktische objektive Richtigkeitsrationalität, ist aber sehr weit davon entfernt, notwendig zusammenzufallen mit subjektiv zweckrationalem, d. h. nach eindeutig vollbewußten Zwecken und vollbewußt als »ädaquat« gewählten Mitteln orientiertem Handeln. Ganz wesentliche Teile der verstehend psychologischen Arbeit bestehen ja zurzeit gerade in der Aufdeckung ungenügend oder garnicht bemerkter und also in diesem Sinne nicht subjektiv rational orientierter Zusammenhänge, die aber dennoch tatsächlich in der Richtung eines weitgehend objektiv »rational« verständlichen Zusammenhanges verlaufen. Sehen wir von gewissen Teilen der Arbeit der sog. Psychoanalyse hier ganz ab, welche diesen Charakter haben, so enthalt z. B. auch eine Konstruktion wie Nietzsches Theorie des Ressentiment eine Deutung, welche aus dem Pragma einer Interessenlage eine — ungenügend oder garnicht bemerkte, weil aus verständlichen Gründen »unein-

gestandene« — objektive Rationalität des äußeren oder inneren Sichverhaltens ableitet. Uebrigens ganz genau im (methodisch) gleichen Sinne, wie die ihr darin um Jahrzehnte vorangegangene Theorie des ökonomischen Materialismus es ebenfalls tut. In solchen Fällen geraten nun freilich sehr leicht das subjektiv, wenn auch unbemerkt, Zweckrationale und das objektiv Richtigrationale in eine nicht immer ganz geklärte Beziehung zueinander, die uns jedoch hier nicht weiter angehen soll. Es kam nur darauf an, das jederzeit Problematische und Begrenzte gerade des »nur Psychologischen« am »Verstehen« skizzenhaft (und notwendig ungenau) anzudeuten. Auf der einen Seite steht eine unbemerkte (»uneingestandene«) relativ weitgehende Rationalität des scheinbar gänzlich zweckirrationalen Verhaltens: »verständlich« ist es wegen jener Rationalität. Auf der andern Seite die hundertfach (namentlich in der Kulturgeschichte) zu belegende Tatsache: daß scheinbar direkt zweckrational bedingte Erscheinungen in Wahrheit durch ganz irrationale Motive historisch ins Leben gerufen waren und nachher, weil veränderte Lebensbedingungen ihnen ein hohes Maß von technischer »Richtigkeitsrationalität« zuwachsen ließen, als »angepaßt« überlebten und sich zuweilen universell verbreiteten.

Die Soziologie nimmt natürlich Notiz nicht nur von der Existenz »vorgeschobener Motive« des Handelns, von »stellvertretenden Befriedigungen« von Triebrichtungen und dergleichen, sondern erst recht davon: daß auch schlechthin »unverständliche« qualitative Bestandteile eines Motivationsablaufs diesen in der eingreifendsten Weise auch in seiner sinnhaften Bezogenheit und in der Art seiner Auswirkung mitbestimmen. Das in seiner sinnhaften Bezogenheit »gleiche« Handeln nimmmt schon bei rein quantitativ verschiedenem »Reaktionstempo« der handelnd Beteiligten zuweilen einen im schließlichen Effekt radikal verschiedenen Verlauf. Eben solche Unterschiede und erst recht qualitative Stimmungslagen lenken die ihrer »sinnhaften« Bezogenheit nach ursprünglich »gleich« angesponnenen Motivationsketten im Effekt oft in auch sinnhaft heterogene Bahnen.

Es sind für die Soziologie 1. der mehr oder minder annähernd erreichte Richtigkeitstypus, 2. der (subjektiv) zweckrational orientierte Typus, 3. das nur mehr oder minder bewußt oder bemerkt, und mehr oder minder eindeutig zweckrational orientierte, 4. das nicht zweckrational aber in sinnhaft verständlichem Zusammenhang, 5. das in mehr oder minder sinnhaft verständlichem, durch unverständliche Elemente mehr oder minder stark unterbrochenem oder mitbestimmtem Zusammenhang motivierte Sichverhalten, und endlich 6. die ganz unverständlichen psychischen oder physischen Tatbestände »in« und »an« einem Menschen durch völlig gleitende Uebergänge verbunden. Daß nicht jedes »richtigkeitsrational«

ablaufende Handeln subjektiv zweckrational bedingt war, weiß sie und daß inbesondere nicht die logisch rational erschließbaren, sondern die — wie man sagt — »psychologischen« Zusammenhänge das reale Handeln bestimmen, ist ihr selbstverständlich. Logisch läßt sich z. B. aus mystisch-kontemplativer Religiosität die Unbekümmertheit um das Heil anderer, aus dem Prädestinationsglauben Fatalismus oder auch ethischer Anomismus als »Konsequenz« erschließen. Tatsächlich kann die erstere in bestimmten typischen Fällen zu einer Art von Euphorie führen, welche subjektiv als ein eigentümliches objektloses Liebesgefühl »gehabt« wird: — soweit liegt ein wenigstens partiell »unverständlicher« Zusammenhang vor, — und es wird nun dieses Gefühl oft als »Liebesakosmismus« in sozialem Handeln »abreagiert«: — ein, natürlich nicht »zweckrational«, wohl aber psychologisch, »verständlicher« Zusammenhang. Und der Prädestinationsglaube kann, bei Vorhandensein gewisser (durchaus verständlicher) Bedingungen, sogar in spezifisch rational verständlicher Art die Fähigkeit zu aktiv ethischem Handeln dem Gläubigen zum Erkenntnisgrund seiner persönlichen Seligkeit werden lassen und damit diese Qualität in teils zweckrational, teils sinnhaft restlos verständlicher Art zur Entfaltung bringen. Andererseits aber kann nun der Standpunkt des Prädestinationsglaubens seinerseits in »psychologisch« verständlicher Art Produkt sehr bestimmter, wiederum in ihren Zusammenhängen sinnhaft verständlicher, Lebensschicksale und (als Gegebenheiten hinzunehmender) »Charakter«-Qualitäten sein. — Genug: die Beziehungen zur »Psychologie« sind für die verstehende Soziologie in jedem Einzelfall verschieden gelagert. Die objektive Richtigkeitsrationalität dient ihr gegenüber dem empirischen Handeln, die Zweckrationalität gegenüber dem psychologisch sinnhaft Verständlichen, das sinnhaft verständliche gegenüber dem unverstehbar motivierten Handeln als Idealtypus, durch Vergleichung mit welchem die kausal relevanten Irrationalitäten (im jeweils verschiedenen Sinn des Worts) zum Zweck der kausalen Zurechnung festgestellt werden.

Wogegen sich die Soziologie aber auflehnen würde, wäre die Annahme: daß »Verstehen« und kausales »Erklären« keine Beziehung zueinander hätten, so richtig es ist, daß sie durchaus am entgegengesetzten Pol des Geschehens mit ihrer Arbeit beginnen, insbesondere die statistische Häufigkeit eines Sichverhaltens dieses um keine Spur sinnhaft »verständlicher« macht und optimale »Verständlichkeit« als solche garnichts für die Häufigkeit besagt, bei absoluter subjektiver Zweckrationalität sogar meist gegen sie spricht. Denn dessen ungeachtet sind sinnhaft verstandene seelische Zusammenhänge und speziell zweckrational orientierte Motivationsabläufe für die Soziologie

durchaus dazu qualifiziert, als Glieder einer Kausalkette zu figurieren, welche z. B. mit »äußeren« Verumständungen beginnt und im Endpunkt wieder auf »äußeres« Sichverhalten führt. »Sinnhafte« Deutungen konkreten Verhaltens rein als solche sind natürlich auch für sie, selbst bei größter »Evidenz«, zunächst nur Hypothesen der Zurechnung. Sie bedürfen also der tunlichsten Verifikation mit prinzipiell genau den gleichen Mitteln wie jede andere Hypothese. Sie gelten uns als brauchbare Hypothesen dann, wenn wir ein, im Einzelfall höchst verschieden großes, Maß von »Chance« dafür annehmen dürfen, daß (subjektiv) »sinnhafte« Motivationsverkettungen vorliegen. Kausalketten, in welche zweckrational orientierte Motivationen durch deutende Hypothesen eingeschaltet sind, sind ja unter bestimmten dafür günstigen Umständen, und zwar gerade auch in bezug auf eben jene Rationalität, direkt der statistischen Nachprüfung und in diesen Fallen also einem (relativ) optimalen Beweise ihrer Gültigkeit als »Erklärungen« zugänglich. Und umgekehrt sind statistische Daten (und dazu gehören z. B. auch viele Daten der »Experimentalpsychologie«) wo immer sie den Ablauf oder die Folgen eines Verhaltens angeben, welches irgend etwas verständlich Deutbares in sich schließt, für uns erst dann »erklärt«, wenn sie auch wirklich im konkreten Fall sinnhaft gedeutet sind.

Der Grad der Richtigkeitsrationalität eines Handelns endlich ist für eine empirische Disziplin eine empirische Frage. Denn empirische Disziplinen arbeiten, wo immer es sich um die realen Beziehungen zwischen ihren Objekten (und nicht: um ihre eigenen logischen Voraussetzungen) handelt, unvermeidlich mit dem »naiven Realismus«, nur je nach der qualitativen Art des Objekts in verschiedenen Formen. Auch die mathematischen und logischen Sätze und Normen sind daher, wo sie Objekt soziologischer Forschung sind, z. B. wenn der Grad ihrer richtigkeitsrationalen »Anwendung« zum Ziel statistischer Untersuchung wird, für uns gerade »logisch« garnichts als: konventionelle Gepflogenheiten eines praktischen Sichverhaltens — obwohl ihre Geltung doch andrerseits »Voraussetzung« der Arbeit des Forschers ist. Gewiß gibt es jene wichtigen Problematiken innerhalb unserer Arbeit, in welchen grade das Verhältnis des empirischen Verhaltens zum Richtigkeitstypus auch reales kausales Entwicklungsmoment empirischer Vorgänge wird. Aber diesen Sachverhalt als solchen aufzuzeigen, ist nicht etwa eine das Objekt des empirischen Charakters beraubende, sondern eine durch Wertbeziehungen bestimmte, die Art der verwendeten Idealtypen und ihre Funktion bedingende Zielrichtung der Arbeit. Die wichtige und selbst in ihrem Sinn schwierige allgemeine Problematik des »Rationalen« in der Geschichte

braucht hier nicht nebenher erledigt zu werden[1]). Denn für die allgemeinen Begriffe der Soziologie jedenfalls ist, logisch betrachtet, die Verwendung des »Richtigkeitstypus« prinzipiell nur ein Fall der Bildung von Idealtypen, wenn auch oft ein höchst wichtiger Fall. Gerade dem logischen Prinzip nach versieht er diese Rolle prinzipiell nicht anders wie, unter Umständen, ein zweckmäßig gewählter »Irrtumstypus« sie, je nach dem Zweck der Untersuchung, auch versehen kann. Für einen solchen ist freilich noch immer die Distanz gegen das »Gültige« maßgebend. Aber logisch ist es auch kein Unterschied: ob ein Idealtypus aus sinnhaft verständlichen oder aus spezifisch sinnfremden Zusammenhängen gebildet wird. Wie im ersten Fall die gültige »Norm«, so bildet im zweiten Fall eine empirisch zum »reinen« Typus sublimierte Faktizität den Idealtypus. Auch im ersten Fall ist aber nicht das empirische Material geformt durch Kategorien der »Geltungssphäre«. Sondern es ist eben nur der konstruierte Idealtypus dieser entnommen. Und es hängt durchaus von den Wertbeziehungen ab, inwieweit gerade ein Richtigkeitstypus als Idealtypus zweckmäßig wird.

III.

Das Ziel der Betrachtung: »Verstehen«, ist schließlich auch der Grund, weshalb die verstehende Soziologie (in unserem Sinne) das Einzelindividuum und sein Handeln als unterste Einheit, als ihr »Atom« — wenn der an sich bedenkliche Vergleich hier einmal erlaubt ist — behandelt. Die Aufgabe anderer Betrachtungsweisen kann es sehr wohl mit sich bringen, das Einzelindividuum vielleicht als einen Komplex psychischer, chemischer oder anderer »Prozesse« irgendwelcher Art zu behandeln. Für die Soziologie aber kommt alles die Schwelle eines sinnhaft deutbaren Sichverhaltens zu »Objekten« (inneren oder äußeren) Unterschreitende nur ebenso in Betracht, wie die Vorgänge der »sinnfremden« Natur: als Bedingung oder subjektiver Bezogenheitsgegenstand des ersteren. Aus dem gleichen Grunde ist

1) Die Art wie die Relation zwischen dem Richtigkeitstypus eines Verhaltens und dem empirischem Verhalten »wirkt« und wie dies Entwicklungsmoment sich zu den soziologischen Einflüssen z. B. in einer konkreten Kunstentwicklung verhält, hoffe ich gelegentlich an einem Beispiel (Musikgeschichte) zu erläutern. Nicht nur für eine Geschichte der Logik oder anderer Wissenschaften, sondern ganz ebenso auf allen andern Gebieten sind gerade jene Beziehungen, also die Nähte, an welchen Spannungen des Empirischen gegen den Richtigkeitstypus aufbrechen können, entwicklungsdynamisch von der höchsten Bedeutung. Ebenso freilich der auf jedem einzelnen Gebiet der Kultur individuell und grundverschieden liegende Sachverhalt: daß und in welchem Sinn ein eindeutiger Richtigkeitstypus nicht durchführbar, sondern Kompromiß oder Wahl zwischen mehreren solchen Grundlagen der Rationalisierung möglich ist oder unvermeidlich wird. Hier können solche, inhaltliche, Probleme nicht erörterrt werden.

aber für diese Betrachtungsweise der Einzelne auch nach oben zu die Grenze und der einzige Träger sinnhaften Sichverhaltens. Keine scheinbar abweichende Ausdrucksform darf dies verschleiern. Es liegt in der Eigenart nicht nur der Sprache, sondern auch unseres Denkens, daß die Begriffe, in denen Handeln erfaßt wird, dieses im Gewande eines beharrenden Seins, eines dinghaften oder ein Eigenleben führenden »personenhaften« Gebildes, erscheinen lassen. So auch und ganz besonders in der Soziologie. Begriffe wie »Staat«, »Genossenschaft«, »Feudalismus« und ähnliche bezeichnen für die Soziologie, allgemein gesagt, Kategorien für bestimmte Arten menschlichen Zusammenhandelns und es ist also ihre Aufgabe, sie auf »verständliches« Handeln und das heißt ausnahmslos: auf Handeln der beteiligten Einzelmenschen, zu reduzieren. Dies ist bei anderen Betrachtungsweisen keineswegs notwendig der Fall. Vor allem ist darin die soziologische von der juristischen Betrachtungsweise geschieden. Die Jurisprudenz behandelt z. B. unter Umständen den »Staat« ebenso als »Rechtspersönlichkeit« wie einen Einzelmenschen, weil ihre auf objektive Sinndeutung und das heißt: den gelten *sollenden* Inhalt von Rechtssätzen gerichtete Arbeit jenes begriffliche Hilfsmittel nützlich, vielleicht unentbehrlich, erscheinen läßt. Ganz ebenso wie ein Rechtssatz Embryonen als »Rechtspersönlichkeiten« behandelt, während für empirisch verstehende Disziplinen auch beim Kinde der Uebergang von reinen Faktizitäten des praktisch relevanten Verhaltens zum sinnhaft verständliche »Handeln« durchaus flüssig ist. Die Soziologie hat es dagegen, soweit für sie das »Recht« als Objekt in Betracht kommt, nicht mit der Ermittelung des logisch richtigen »*objektiven*« Sinngehaltes von »Rechtssätzen« zu tun, sondern mit einem *Handeln*, als dessen Determinanten und Resultanten natürlich unter anderem auch *Vorstellungen* von Menschen über den »Sinn« und das »Gelten« bestimmter Rechtssätze eine bedeutsame Rolle spielen. Darüber, also über das Konstatieren des tatsächlichen Vorhandenseins einer solchen Geltungsvorstellung, geht sie nur in der Weise hinaus, daß sie 1. auch die *Wahrscheinlichkeit* des Verbreitetseins solcher Vorstellungen in Betracht zieht, und 2. durch folgende Ueberlegung: Daß empirisch jeweilig bestimmte Vorstellungen über den »Sinn« eines als geltend vorgestellten »Rechtssatzes« in den Köpfen bestimmter Menschen herrschen, hat unter bestimmten angebbaren Umständen die Konsequenz, daß das Handeln rational an bestimmten »Erwartungen« orientiert werden kann, gibt also konkreten Individuen bestimmte »Chancen«. Dadurch kann deren Verhalten erheblich beeinflußt werden. Dies ist die begriffliche soziologische Bedeutung der empirischen »Geltung« eines »Rechtssatzes«. Für die soziologische Betrachtung steht daher

auch hinter dem Worte »Staat« — wenn sie es überhaupt verwendet — nur ein Ablauf von menschlichem Handeln besonderer Art. Wenn sie nun genötigt ist, hier wie oft das gleiche Wort wie die juristische Wissenschaft zu gebrauchen, so ist doch dessen juristisch »richtiger« Sinn dabei nicht der von ihr gemeinte. Es ist aber allerdings das unvermeidliche Schicksal aller Soziologie: daß sie für die Betrachtung des überall stetige Uebergänge zwischen den »typischen« Fällen zeigenden realen Handelns sehr oft die scharfen, weil auf syllogistischer Interpretation von Normen ruhenden, juristischen Ausdrücke verwenden muß, um ihnen dann ihren eigenen, von dem juristischen der Wurzel nach verschiedenen, Sinn unterzuschieben. Und dazu kommt noch, daß, der Natur des Objekts entsprechend, fortwährend so verfahren werden muß: daß »eingelebte« und aus dem Alltag bekannte sinnhafte Zusammenhänge zur Definition anderer verwendet und dann nachträglich ihrerseits wieder mit Hilfe dieser letzteren definiert werden müssen. Wir gehen einige solche Definitionen durch.

IV.

Von »Gemeinschaftshandeln« wollen wir da sprechen, wo menschliches Handeln subjektiv sinnhaft auf das Verhalten anderer Menschen bezogen wird. Ein ungewollter Zusammenprall zweier Radfahrer z. B. soll uns nicht Gemeinschaftshandeln heißen. Wohl aber ihre etwaigen vorherigen Versuche einander auszuweichen, oder, nach einem Zusammenstoß, ihre etwaige »Prügelei« oder »Verhandlung« über gütlichen »Ausgleich«. Nicht etwa nur Gemeinschaftshandeln ist für die soziologische Kausalzurechnung wichtig. Aber es ist das primäre Objekt einer »verstehenden« Soziologie. Einen wichtigen normalen — wenn auch nicht unentbehrlichen — Bestandteil des Gemeinschaftshandelns bildet insbesondere dessen sinnhafte Orientierung an den Erwartungen eines bestimmten Verhaltens Anderer und den darnach für den Erfolg des eigenen Handelns (subjektiv) geschätzten Chancen. Ein äußerst verständlicher und wichtiger Erklärungsgrund des Handelns ist dabei das objektive Bestehen dieser Chancen, d. h. die größere oder geringere, in einem »objektiven Möglichkeitsurteil« ausdrückbare Wahrscheinlichkeit, daß diese Erwartungen mit Recht gehegt werden. Davon bald mehr. Wir bleiben zunächst bei dem Tatbestand der subjektiv gehegten Erwartung. — Speziell alles im früher definierten Sinn »zweckrationale« Handeln überhaupt ist an Erwartungen orientiert. Im Prinzip scheint es daher zunächst dasselbe, ob Erwartungen bestimmter, sei es ohne Zutun des Handelnden oder als Reaktionen auf sein gerade auf ihren Eintritt abgezwecktes Handeln erwarteter, Naturvorgänge oder ob in ähnlicher Art Erwartungen

eines bestimmten Verhaltens anderer Menschen dem eigenen Handeln des Erwartenden die Wege weisen. Aber: die Erwartungen eines bestimten Verhaltens anderer Menschen können sich bei dem subjektiv rational Handelnden auch darauf gründen, daß er ein subjektiv sinnhaftes Verhalten von ihnen erwarten, also auch dessen Chancen aus bestimmten sinnhaften Beziehungen, mit einem verschieden großen Grade von Wahrscheinlichkeit, voraus berechnen zu können subjektiv glaubt. Insbesondere kann sich diese Erwartung darauf subjektiv gründen: daß der Handelnde sich mit dem oder den Anderen »verständigt«, »Vereinbarungen« mit ihnen getroffen hat, deren »Innehaltung«, dem von ihm selbst gemeinten Sinn gemäß, er von ihnen zu gewärtigen Anlaß zu haben glaubt. Schon dies ergibt eine dem Gemeinschaftshandeln spezifische qualitative Besonderheit, weil eine sehr wesentliche Erweiterung desjenigen Umkreises von Erwartungen, an welchen der Handelnde sein eigenes Handeln zweckrational orientieren zu können glauben wird. Der mögliche (subjektiv gemeinte) Sinn des Gemeinschaftshandelns erschöpft sich freilich nicht etwa in der Orientierung speziell an »Erwartungen« des »Handelns« Dritter. Im Grenzfall kann davon gänzlich abgesehen und das auf Dritte sinnbezogene Handeln lediglich an dem subjektiv geglaubten »Wert« seines Sinngehalts als solchen (»Pflicht« oder was es sei) orientiert, das Handeln also nicht erwartungsorientiert, sondern wertorientiert sein. Ebenso muß bei den »Erwartungen« nicht ein Handeln, sondern es kann auch z. B. nur ein inneres Sichverhalten (etwa eine »Freude«) des Dritten den Inhalt der Erwartung ausmachen. Der Uebergang vom Idealtypus des sinnhaften Bezogenseins des eignen auf ein sinnhaftes Verhalten des Dritten endlich zu dem Fall, wo der Dritte (etwa ein Säugling) lediglich als »Objekt« in Betracht kommt, ist empirisch durchaus flüssig. Das an Erwartungen sinnhaften Handelns orientierte Handeln ist uns nur der rationale Grenzfall.

Stets aber ist uns »Gemeinschaftshandeln« ein entweder 1. historisch beobachtetes oder 2. ein theoretisch, als objektiv »möglich« oder »wahrscheinlich« konstruiertes Sichverhalten von Einzelnen zum aktuellen oder zum vorgestellten potentiellen Sichverhalten anderer Einzelner. Das ist ganz streng festzuhalten auch bei jenen Kategorien, welche nun weiter zu erörtern sind.

V.

Vergesellschaftetes Handeln (»Gesellschaftshandeln«) wollen wir ein Gemeinschaftshandeln dann und soweit nennen, als es 1. sinnhaft orientiert ist an Erwartungen, die gehegt werden auf Grund

von Ordnungen, wenn 2. deren »Satzung« rein zweckrational erfolgte im Hinblick auf das als Folge erwartete Handeln der Vergesellschafteten, und wenn 3. die sinnhafte Orientierung subjektiv zweckrational geschieht. — Eine gesatzte Ordnung in dem hier gemeinten rein empirischen Sinn ist — wie hier nur ganz provisorisch definiert sei — entweder 1. eine einseitige, im rationalen Grenzfall: ausdrückliche, Aufforderung von Menschen an andere Menschen oder 2. eine, im Grenzfall: ausdrückliche, beiderseitige Erklärung von Menschen zueinander, mit dem subjektiv gemeinten Inhalt: daß eine bestimmte Art von Handeln in Aussicht gestellt oder erwartet werde. Alles Nähere darüber bleibt zunächst dahingestellt.

Daß ein Handeln subjektiv sinnhaft an einer gesatzten Ordnung »orientiert« wird, kann nun zunächst bedeuten: daß dem subjektiv von den Vergesellschafteten in Aussicht genommenen Handeln auch ihr tatsächliches Handeln objektiv entspricht. Der Sinn einer gesatzten Ordnung und also das eigene in Aussicht gestellte wie das von Andern erwartete Handeln kann aber von den einzelnen Vergesellschafteten untereinander verschieden erfaßt worden sein oder später gedeutet werden, so daß ein Handeln, welches einer von den Beteiligten subjektiv für mit sich identisch gehaltenen Ordnung subjektiv entsprechend orientiert ist, nicht notwendig ein auch objektiv in gleichen Fällen gleichartiges Handeln sein muß. Und ferner kann eine »Orientierung« des Handelns an einer gesatzten Ordnung auch darin bestehen, daß deren subjektiv erfaßtem Sinn von einem Vergesellschafteten bewußt *entgegengehandelt* wird. Auch indem Jemand bewußt und absichtsvoll dem von ihm subjektiv erfaßten Sinn der Ordnung eines Kartenspiels entgegen, also »falsch«, spielt, bleibt er dennoch als »Mitspieler« vergesellschaftet, im Gegensatz zu jemandem, der sich dem Weiterspielen entzieht. Ganz ebenso wie ein »Dieb« oder ein »Totschläger« sein Verhalten an eben jenen Ordnungen, denen er subjektiv bewußt sinnhaft zuwiderhandelt, dennoch dadurch orientiert, daß er sein Tun oder seine Person verhehlt. Das Entscheidende für die empirische »Geltung« einer zweckrational gesetzten Ordnung ist also nicht: daß die einzelnen Handelnden ihr eigenes Handeln kontinuierlich dem von ihnen subjektiv gedeuteten Sinngehalt *entsprechend* orientieren. Sie kann vielmehr zweierlei Dinge bedeuten: 1. daß tatsächlich (subjektiv), die einzelnen im Durchschnitt wie die Falschspieler und Diebe die Erwartung hegen, daß *die anderen* Vergesellschafteten ihr Verhalten durchschnittlich so gestalten werden: »als ob« sie die Innehaltung der gesatzten Ordnung zur Richtschnur ihres Handelns nähmen; 2. daß sie, nach der durchschnittlich anzuwendenden Beurteilung von Chancen menschlichen Sichverhaltens, solche Erwartungen objektiv hegen

konnten (eine besondere Formung der Kategorie der »adäquaten Verursachtheit«). Logisch ist an sich beides (1 und 2) streng auseinanderzuhalten. Das Eine ist ein bei den das Beobachtungsobjekt bildenden Handelnden subjektiv vorliegender, d. h. vom Forscher als »durchschnittlich« vorhanden angenommener, Tatbestand. Das andere ist eine von dem erkennenden Subjekt (Forscher) objektiv unter Berücksichtigung der wahrscheinlichen Kentnisse und Denkgepflogenheiten der Beteiligten zu kalkulierende Chance. Bei Bildung genereller Begriffe schätzt aber die Soziologie ein durchschnittliches Maß von Vorhandensein der zur Abschätzung jener Chancen erforderlichen »Fähigkeiten« des Auffassens auch den am Handeln Beteiligten als subjektiv vorhanden zu. Das heißt: sie setzt ein für allemal idealtypisch voraus: daß objektiv vorhandene Durchschnittschancen auch von den zweckrational Handelnden durchschnittlich subjektiv annähernd in Rechnung gestellt werden. Daher soll auch uns die empirische »Geltung« einer Ordnung in der objektiven Begründetheit jener Durchschnittserwartungen (Kategorie der »objektiven Möglichkeit«) bestehen. In dem speziellen Sinn: Daß uns nach Lage der jeweils durchschnittlich wahrscheinlichen Tatsachenberechnung ein subjektiv seinem Sinngehalt nach durchschnittlich an ihnen orientiertes Handeln als »adäquat verursacht« gilt. Dabei fungieren also die objektiv abschätzbaren Chancen der möglichen Erwartungen auch als zulänglicher verständlicher Erkenntnisgrund für das wahrscheinliche Vorhandensein jener Erwartungen bei den Handelnden. Beides koinzidiert hier der Tatsache nach im Ausdruck fast unvermeidlich, ohne daß aber natürlich der logische Abgrund verwischt werden dürfte. Nur im erstgedachten Sinn: als objektives Möglichkeitsurteil, ist es selbstverständlich gemeint: daß jene Chancen den subjektiven Erwartungen der Handelnden sinnhaft zur Grundlage zu dienen durchschnittlich geeignet seien »und daher« tatsächlich (in einem relevanten Maße) dienten. Es ist nun schon klar, daß mit dem bisher Gesagten zwischen der logisch scheinbar exklusiven Alternative: Fortbestand oder Nichtmehrbestand einer Vergesellschaftung, in der Realität eine lückenlose Skala von Uebergängen gegeben ist. Sobald freilich alle beteiligten Kartenspieler voneinander gegenseitig »wissen«, daß die vereinbarten Spielregeln überhaupt nicht mehr innegehalten werden, oder sobald keine normalerweise in Rechnung zu stellende Chance objektiv besteht »und daher« subjektiv keine solche mehr in Rechnung gestellt wird: daß z. B. der Zerstörer fremden Lebens sich um die Ordnung, die er bewußt verletzt, normalerweise überhaupt noch kümmert, — weil eben die Verletzung für ihn keinerlei Konsequenzen voraussehen läßt, — in solchen Fällen ist deren empirische Existenz

nicht mehr gegeben und besteht also auch die betreffende Vergesellschaftung nicht mehr. Sie besteht so lange und insoweit, als ein an ihren Ordnungen irgendwie dem durchschnittlich gemeinten Sinn nach orientiertes Handeln noch in einem praktisch relevanten Umfang abläuft. Dies aber ist ein flüssiger Tatbestand.

Aus dem Gesagten folgt z. B. auch, daß das reale Handeln der Einzelnen subjektiv sinnhaft sehr wohl an mehreren Ordnungen orientiert sein kann, welche einander nach den jeweils konventionellen Denkgepflogenheiten sinnhaft »widersprechen«, dennoch aber nebeneinander empirisch »gelten«. Die durchschnittlich herrschenden Anschauungen vom »Sinn« unserer Gesetzgebung z. B. verbieten absolut den Zweikampf. Gewisse weitverbreitete Vorstellungen vom »Sinn« als geltend angenommener gesellschaftlicher Konventionen[1]) gebieten ihn. Indem der einzelne ihn vollzieht, orientiert er sein Handeln an diesen konventionellen Ordnungen. Indem er aber dabei sein Tun verhehlt, orientiert er es an den Ordnungen der Gesetze. Die praktische Wirkung des empirischen, d. h. hier und immer: des durchschnittlich für die subjektive sinnhafte Orientierung des Handelns zu erwartenden »Geltens« der beiderseitigen Ordnungen ist in diesem Fall also verschieden. Eine empirische »Geltung« aber, d. h. die Tatsache: daß das Handeln durch sinnhafte Orientierung an ihrem (subjektiv erfaßten) Sinn orientiert und dadurch beeinflußt wird, schreiben wir beiden zu. Als normalen Ausdruck der empirischen »Geltung« einer Ordnung werden wir aber freilich die Chance ihres »Befolgtwerdens« ansehen. Das heißt also: daß die Vergesellschafteten durchschnittlich sowohl auf das nach der Durchschnittsauffassung »ordnungsgemäße« Verhalten anderer mit Wahrscheinlichkeit zählen, als auch im Durchschnitt ihr eigenes Handeln den gleichartigen Erwartungen anderer gemäß einrichten (»ordnungsgemäßes Gesellschaftshandeln«). Alsbald sei betont: die empirische »Geltung« einer Ordnung erschöpft sich nicht in der durchschnittlichen Begründetheit der »Erwartungen« der Vergesellschafteten in bezug auf ihr faktisches Verhalten. Dies ist nur die rationalste und dabei soziologisch unmittelbar greifbarste Bedeutung. Aber ein ausschließlich bei allen Beteiligten nur an »Erwartungen« des Verhaltens Anderer orientiertes Verhalten eines jeden von ihnen wäre nur der absolute Grenzfall zum bloßen »Gemeinschaftshandeln« und bedeutete die ab-

1) Der Begriff ist hier nicht speziell zu erörtern. Es sei nur bemerkt: als »Recht« gilt uns soziologisch eine in ihrer empirischen Geltung durch einen »Zwangsapparat« (im bald zu erörterndem Sinn), als Konvention eine nur durch »soziale Mißbilligung« der zur »Rechts«- bzw. »Konventions«-Gemeinschaft vergesellschafteten Gruppe garantierte Ordnung. Die Grenze kann in der Realität natürlich flüssig sein.

solute Labilität auch dieser Erwartungen selbst. Diese letzteren sind vielmehr gerade um so mehr mit durchschnittlicher Wahrscheinlichkeit »begründet«, je mehr im Durchschnitt darauf gezählt werden darf, daß die Beteiligten ihr eigenes Handeln nicht bloß an den Erwartungen des Handelns der Anderen orientieren, sondern je mehr bei ihnen die subjektive Ansicht in relevantem Maß verbreitet ist, daß die (subjektiv sinnhaft erfaßte) »Legalität« gegenüber der Ordnung »verbindlich« für sie sei.

Das Verhalten des »Diebes« und »Falschspielers« werden wir als (subjektiv) »ordnungswidriges« Gesellschaftshandeln bezeichnen, ein subjektiv der Intention nach ordnungsgemäß, aber dabei von der Durchschnittsdeutung der Ordnung abweichend orientiertes Handeln als objektiv »abnormes« Gesellschaftshandeln. Jenseits dieser Kategorien liegen die Fälle des nur »vergesellschaftungsbedingten« Handelns: Jemand sieht sich entweder bei seinem sonstigen Handeln veranlaßt, zweckrational auf die Notwendigkeiten, welche er durch die Vergesellschaftung sich auferlegt hat, Rücksicht zu nehmen (anderweite Ausgaben z. B. um dadurch bedingter Ausgaben willen zu unterlassen). Oder er wird in seinem anderweiten Handeln (z. B. in der Entwicklung seiner »Freundschaften« oder seines gesamten »Lebensstils«), ohne dies zweckrational zu wollen und zu bemerken, durch die Orientiertheit gewisser Teile seines Handels an vereinbarten Ordnungen (z. B. seiner religiösen Sekte) beeinflußt. Alle diese Unterschiede sind in der Realität flüssig. Kein prinzipieller Unterschied überhaupt liegt darin: ob Gesellschaftshandeln in sinnhaften Beziehungen unter den Vergesellschafteten gegenseitig oder zu Dritten abläuft; denn gerade dies letztere kann den vorwiegend gemeinten Sinn der Vereinbarung bilden. Dagegen kann man das an den Ordnungen der Vergesellschaftung orientierte Handeln unterscheiden in »gesellschaftsbezogenes«, d. h. direkt zu den (wie immer: subjektiv sinnhaft gedeuteten) Ordnungen der Vergesellschaftung Stellung nehmend, also dem gemeinten Sinn nach auf die planvolle allgemeine Durchsetzung ihrer empirischen Geltung oder umgekehrt auf ihre Aenderung und Ergänzung gerichtet, oder nur »gesellschaftsgeregeltes«, d. h. an diesen Ordnungen orientiert, aber nicht in jenem Sinne »gesellschaftsbezogen«. Auch dieser Unterschied ist flüssig.

Rationaler Idealtypus der Vergesellschaftung ist uns vorläufig der »Zweckverein«: ein Gesellschaftshandeln mit einer zweckrational von allen Beteiligten vereinbarten Ordnung des Inhalts und der Mittel des Gesellschaftshandelns. In der Vereinbarung der Ordnung (»Satzung«) haben im idealtypischen Rationalitätsfall die vergesellschaftet Handelnden subjektiv eindeutig auch aus-

bedungen: welches in welchen Formen sich vollziehende Handeln welcher (oder in welcher Art zu bestimmender) Personen (»Vereinsorgane«) »dem Verein zugerechnet« werden soll und welchen »Sinn«, d. h. welche Folgen für die sich Vergesellschaftenden dies haben soll. Ferner: ob und welche Sachgüter und Leistungen für die vereinbarten Zwecke des Gesellschaftshandelns (»Vereinszwecke«) verfügbar sein sollen (»Zweckvermögen«). Ebenso: welche Vereinsorgane und wie sie darüber disponieren sollen; welche Leistungen die Beteiligten für Vereinszwecke zu bieten, welches Handeln ihnen »geboten«, »verboten«, oder »erlaubt« sein soll und was sie selbst auf Grund ihrer Beteiligung an Vorteilen zu gewärtigen haben. Endlich: ob und welche Vereinsorgane und unter welchen Bedingungen und durch welche Mittel sie auf die Innehaltung der vereinbarten Ordnung hinzuwirken sich bereit halten sollen (»Zwangsapparat«). Jeder am Gesellschaftshandeln Beteiligte verläßt sich in einem gewissen Umfang darauf, daß die anderen Beteiligten sich (annähernd und durchschnittlich) der Vereinbarung gemäß verhalten werden und zieht diese Erwartung bei der rationalen Orientierung seines eigenen Handelns in Rechnung. Die Gründe, welche der Einzelne für jene Zuversicht zu haben glaubt, sind für die empirische Existenz des Vereins gleichgültig, wenn er objektiv annehmen *darf*: daß, dem Erfolge nach, *irgend* welche wie immer gearteten Interessen der anderen ihnen die Innehaltung der vereinbarten Ordnung durchschnittlich mit hinlänglicher Wirkung anempfehlen. Natürlich aber kann die von ihm vorausgesetzte Chance: daß im Falle der Nichtinnehaltung die Ausübung physischen oder (noch so milden, z. B. nur in der christlichen »brüderlichen Vermahnung« bestehenden) psychischen Zwanges in Aussicht stehe, die subjektive Sicherheit, daß jene Zuversicht im Durchschnitt nicht enttäuscht werde, und die objektive Wahrscheinlichkeit, daß jene Erwartungen begründet sind, stark erhöhen. Das, nach seinem subjektiv *durchschnittlich* als gemeint vorausgesetzten Sinngehalt eine »Vereinbarung« bedeutende Handeln heißt uns, im Gegensatz zum an dieser Vereinbarung orientierten »Gesellschaftshandeln«, das »Vergesellschaftungshandeln«. — Innerhalb des an der Vereinbarung orientierten Handelns ist die wichtigste Art des »gesellschaftsbezogenen« Gesellschaftshandelns einerseits das spezifische Gesellschaftshandeln der »Organe«, andererseits das Gesellschaftshandeln der Vergesellschafteten, welches sinnhaft auf jenes Handeln der Organe bezogen ist. Speziell innerhalb der später zu erörternden Vergesellschaftungskategorie der »Anstalten« (insbesondere des »Staates«) pflegt man diejenigen Ordnungen, welche zur Orientierung dieses Handelns geschaffen sind: das Anstaltsrecht (im

Staat das »öffentliche Recht«) von den das sonstige Handeln der Vergesellschafteten regelnden Ordnungen zu scheiden. Aber auch innerhalb des Zweckvereins gilt die gleiche Scheidung (»Vereinsrecht« gegenüber den durch den Verein geschaffenen Ordnungen). Doch sollen uns diese (flüssigen) Gegensätze hier nicht beschäftigen.

Bei voller Entwicklung ist der Zweckverein kein ephemeres, sondern ein perennierendes »soziales Gebilde«. Das bedeutet: trotz des Wechsels der am Gesellschaftshandeln Beteiligten, d. h. also: trotz der Nichtmehrbeteiligung bisheriger und der Beteiligung immer neuer Personen, natürlich — im idealtypischen Grenzfall — stets kraft spezieller neuer Vereinbarung, betrachtet man ihn als mit sich identisch bleibend. Dies geschieht so lange, als trotz des Wechsels der Personen ein an den »gleichen« Ordnungen des Verbandes orientiertes Handeln in einem soziologisch relevanten Umfang tatsächlich erwartet werden darf. »Gleich« aber ist die (subjektiv erfaßte) Ordnung im soziologischen Sinne so lange, als die durchschnittlichen Denkgepflogenheiten der Vergesellschafteten diese Identität bezüglich der durchschnittlich für wichtig angesehenen Punkte annehmen. Sie können sie mehr oder minder eindeutig und mehr oder minder annähernd annehmen: die »Gleichheit« ist soziologisch ein durchaus nur relativ und gleitend bestehender Sachverhalt. Die im Verein Vergesellschafteten können Ordnungen durch neues Vergesellschaftungshandeln bewußt ändern, oder diese können durch Veränderung der sich durchsetzenden durchschnittlichen Auffassung ihres »Sinnes« oder, und namentlich, durch Veränderung der Umstände, ohne neues Vergesellschaftungshandeln die Art ihrer praktischen Bedeutung für das Handeln wechseln (»Bedeutungswandel«, — ungenau auch »Zweckwandel« genannt) oder ganz verlieren. In solchen Fällen hängt es sowohl 1. von der Kontinuierlichkeit der Aenderungen wie 2. von dem relativen Umfang der, in Gestalt entsprechend, sich orientierenden Handelns, empirisch fortbestehenden alten Ordnungen wie 3. von dem Fortbestand der entweder aus den gleichen oder gleichartig ausgelesenen Personen bestehenden oder doch gleichartig handelnden Verbandsorgane und Zwangsapparate ab: ob der Soziologe das verändert ablaufende Gesellschaftshandeln zweckmäßigerweise als eine »Fortsetzung« des alten, oder als ein »neues« soziales Gebilde betrachtet. Wiederum liegt also ein durchaus in gleitenden Uebergängen verlaufender Tatbestand vor. Ebenso ist es durchaus eine Frage des Einzelfalls (und also: der durch den konkreten Forschungszweck bestimmten Zweckmäßigkeit): wann man eine Vergesellschaftung als ein »selbständiges« Gebilde und wann man sie als »Teil« einer übergreifenden Vergesellschaftung ansieht. Das

letztere aber kann prinzipiell in zweierlei Arten der Fall sein. 1. Einmal so: daß die empirisch »geltenden« Ordnungen eines Gesellschaftshandelns nicht ausschließlich der Satzung durch die an diesem Handeln Beteiligten entspringen (autonome Ordnungen), sondern daß das Gesellschaftshandeln mitbedingt ist dadurch, daß die Beteiligten dasselbe (immer: normalerweise) auch an den Ordnungen einer anderen Vergesellschaftung, an der sie beteiligt sind, orientieren (heteronome Ordnungen: so etwa das Gesellschaftshandeln der Kirche an den Ordnungen der politischen Gewalt oder umgekehrt). 2. Oder aber so, daß die Organe einer Vergesellschaftung ihrerseits wieder in bestimmter Art vergesellschaftet sind in einem umfassenderen Gebilde von Verbandsorganen einer anderen Vergesellschaftung: so etwa die Organe eines »Regiments« im Gesamtapparat einer »Heeresverwaltung« (heterokephaler im Gegensatz zum autokephalen Zweckverband, wie ihn etwa ein freier Verein oder ein selbständiger »Staat« darstellt). Heteronomie der Ordnungen und Heterokephalie der Organe fallen oft, aber nicht notwendig zusammen. Das Gesellschaftshandeln in einem autokephalen Verein ist heute normalerweise durch die Orientierung des Handelns seiner Mitglieder an Satzungen des politischen Verbandes mitbedingt, also heteronom. Die sozialistische »Vergesellschaftung« der Produktionsmittel würde bedeuten: daß das heute schon zum erheblichen Teil heteronome, d. h. an Ordnungen anderer, vor allem politischer, Verbände orientierte Gesellschaftshandeln jedes einzelnen, jetzt im Prinzip autokephalen, »Betriebs« heterokephal gegenüber den Organen einer (irgendwelchen) »Gesamtheit« würde. —

Nicht jede vereinbarte Vergesellschaftung führt aber zum Entstehen eines Zweckvereins, für welchen nach der Definition 1. die Vereinbarung genereller Regeln und 2. die Existenz eigener Verbandsorgane konstitutiv sein sollen. Eine Vergesellschaftung (»Gelegenheitsvergesellschaftung«) kann auch einen ganz ephemer gemeinten Sinn haben, etwa einen sofort auszuführenden gemeinsamen Totschlag aus Rache, und es können also alle als Charakteristika der Zweckvereine erwähnten Bestandteile fehlen, bis auf die rational vereinbarte »Ordnung« des Gesellschaftshandelns, welche nach der gewählten Definition konstitutives Merkmal sein soll. Ein bequemes Beispiel für die Stufenfolge von der Gelegenheitsvergesellschaftung angefangen bis zum Zweckverein ist die der industriellen »Kartellierungen« von der einfachen einmaligen Verabredung von Unterbietungsgrenzen zwischen einzelnen Konkurrenten bis zum »Syndikat« mit großem eigenen Vermögen, Verkaufskontoren und einem umfassenden Apparat von Organen. Gemeinsam ist ihnen allen nur

die vereinbarte Ordnung, deren Inhalt bei der hier idealtypisch vorauszusetzenden ausdrücklichen Festsetzung aller Punkte mindestens die Abmachung enthält: was unter den Beteiligten als geboten oder umgekehrt: was als verboten, oder ferner auch: was als erlaubt gelten solle. Beim isolierten (unter Abstraktion von jeder Existenz einer »Rechtsordnung« zu denkenden) Tausch wird z. B. im idealtypischen Fall der vollen Explizität mindestens vereinbart: 1. als geboten: die Uebergabe und eventuell noch die Pflicht der Garantie des Besitzes der Tauschgüter gegen Dritte, — 2. als verboten: die Zurücknahme, 3. als erlaubt: die beliebige Verfügung jedes Teils über das ertauschte Gut. — Ein solcher isolierter rationaler »Tausch« dieses Typus ist einer der Grenzfälle der »organlosen« Vergesellschaftung. Ihm fehlen, außer der vereinbarten Ordnung, alle jene Merkmale, welche dem Zweckverein eignen. Er kann heteronom geordnet sein (durch Rechtsordnung oder Konvention) oder ganz autonom dastehen, in seinen »Erwartungen« bedingt durch das beiderseitige Vertrauen, daß der andere Teil sich aus gleichviel welchen Interessen vereinbarungsgemäß verhalten werde. Aber er ist weder ein autokephales noch ein heterokephales Gesellschaftshandeln, weil er überhaupt nicht als perennierendes »Gebilde« auftritt. Und auch das Auftreten von Tauschakten als Massenerscheinungen, auch als in sich kausal zusammenhängender Massenerscheinungen (»Markt«), stellt natürlich keineswegs ein Zweckvereinsgebilde dar, sondern ist gerade umgekehrt von diesem grundsätzlich geschieden. Der Fall des Tauschs ist zugleich geeignet zu veranschaulichen: daß das die Vergesellschaftung herbeiführende Handeln (Vergesellschaftungshandeln) nicht notwendig nur an den Erwartungen des Handelns der sich Vergesellschaftenden selbst orientiert sein muß. Sondern, im Beispiel, außerdem an den Erwartungen: daß Dritte, Unbeteiligte das Resultat des Tausches: »Besitzwechsel«, »respektieren« werden. Insoweit ist es bloßes »Gemeinschaftshandeln«, von der Art, die wir später »Einverständnishandeln« nennen werden.

Historisch finden wir die Stufenleiter der Entwicklung von der Gelegenheitsvergesellschaftung ausgehend und fortschreitend zum peremierenden »Gebilde« oft. Der typische Keim derjenigen Vergesellschaftung, welche wir heute »Staat« nennen, liegt in freien Gelegenheitsvergesellschaftungen von Beutelustigen zu einem Kriegszug unter selbstgewähltem Führer einerseits, in der Gelegenheitsvergesellschaftung der Bedrohten zur Abwehr anderseits. Es fehlt völlig das Zweckvermögen und die Dauer. Ist der Beutezug oder die Abwehr gelungen (oder: mißlungen) und die Beute verteilt, so hört die Vergesellschaftung zu bestehen auf. Von da bis zur

Dauervergesellschaftung der Kriegerschaft mit systematischer Besteuerung der Frauen, Waffenlosen, Unterworfenen und weiter zur Usurpierung richterlichen und verwaltenden Gesellschaftshandelns führt in lückenlosen Uebergängen ein weiter Weg. Umgekehrt kann aber auch — und das ist einer der verschiedenen bei Entstehung der »Volkswirtschaft« beteiligten Prozesse — aus den der Bedürfnisdeckung halber bestehenden perennierenden Vergesellschaftungen durch Zerfall das amorphe, ein »Gemeinschaftshandeln« darstellende Gebilde des »Markts« hervorgehen.

Das »psychische« Verhalten der Beteiligten, die Frage also: aus welchen letzten »inneren Lagen« heraus sie sich vergesellschaften und dann ihr Handeln an den vereinbarten Ordnungen orientieren, — ob sie sich ihnen lediglich aus nüchterner Zweckmäßigkeitserwägung oder aus leidenschaftlichem Attachement an die vereinbarten oder vorausgesetzten Vergesellschaftungszwecke, oder unter widerwilliger Hinnahme dieser als unvermeidlichen Uebels, oder weil sie dem Gewohnten entsprechen, oder warum sonst, fügen, — dies ist für die Existenz der Vergesellschaftung solange gleichgültig, als, im Effekt, in einem soziologisch relevanten Umfang die Chance jener Orientierung an der Vereinbarung tatsächlich besteht. Mit ihrer Beteiligung am Gesellschaftshandeln können ja die einzelnen Beteiligten gänzlich verschiedene, entgegengesetzte, und gegeneinander gerichtete Zwecke verfolgen und tun dies sehr häufig. Der Kriegsvölkerrechtsverband, die Rechtsvergesellschaftung für das Gemeinschaftshandeln auf dem Markt mit seinem Tausch- und Preiskampf sind nur besonders deutliche Beispiele dieses überall wiederkehrenden Sachverhalts. Alles Gesellschaftshandeln ist natürlich Ausdruck einer auf die Orientierung des Handelns, des fremden und eigenen, an seinen Ordnungen, aber an sich auf g a r n i c h t s sonst gerichteten und daher sehr verschieden gearteten Interessenkonstellation bei den Beteiligten. Deren Inhalt läßt sich ganz allgemein nur rein formal dahin kennzeichnen, wie es schon mehrfach geschah: daß der einzelne auf das durch die Vergesellschaftung vereinbarte Handeln des oder der A n d e r e n rechnen und daran sein eigenes Handeln orientieren zu können ein Interesse zu haben glaubt.

VI.

Es gibt Komplexe von Gemeinschaftshandeln, welche o h n e eine zweckrational vereinbarte Ordnung dennoch 1. im Effekt so ablaufen, als ob eine solche stattgefunden hätte, und bei welchen 2. dieser spezifische Effekt durch die Art der Sinnbezogenheit des Handelns der Einzelnen mitbestimmt ist. — Jedes zweck-

rationale Eintauschen von »Geld« z. B. enthält, neben dem Einzelakt der Vergesellschaftung mit dem Tauschpartner, die sinnhafte Bezogenheit auf künftiges Handeln eines nur unbestimmt vorgestellten und vorstellbaren Umkreises von aktuellen und potentiellen Geldbesitzern, Geldliebhabern und Geldtauschreflektanten. Denn an der Erwartung: daß auch andere Geld »nehmen« werden, welche den Geldgebrauch erst möglich macht, wird das eigene Handeln orientiert. Die sinnhafte Orientierung ist dabei zwar, im allgemeinen, eine solche an den eigenen und indirekt auch an vorgestellten fremden individuellen Interessen an der eigenen bzw. der fremden Güterbedarfsdeckung. Aber sie ist keine Orientierung an einer gesatzten Ordnung über die Art der Güterbedarfsdeckung der vorgestellten Beteiligten. Vielmehr ist das, mindestens relative, Fehlen einer solchen (»gemeinwirtschaftlichen«) Ordnung der Bedarfsdeckung der am Geldgebrauch Beteiligten ja gerade Voraussetzung des Geldgebrauchs. Dennoch ist nun dessen Gesamtresultat normalerweise in vieler Hinsicht so geartet, »als ob« es durch Orientierung an einer Ordnung der Bedarfsdeckung aller Beteiligten erreicht worden sei. Und zwar ist dies der Fall *infolge* der sinnhaften Bezogenheit des Handelns des Geldgebrauchers, dessen Lage, wie die jedes Tauschenden beim Tausch, innerhalb gewisser Grenzen durchschnittlich so gestaltet ist, daß sein Interesse ihm ein gewisses Maß von Rücksichtnahme auf die Interessen Anderer normalerweise auferlegen wird, weil diese die normalen Bestimmungsgründe für diejenigen »Erwartungen« sind, die er seinerseits von ihrem Handeln hegen darf. Der »Markt«, als idealtypischer Komplex derartigen Handelns, zeigt also das oben mit »als ob« eingeführte Merkmal.

Eine *Sprach*gemeinschaft wird im idealtypischen »zweckrationalen« Grenzfall dargestellt durch zahlreiche einzelne Akte von Gemeinschaftshandeln, die orientiert sind an der Erwartung, bei einem Anderen »Verständnis« eines gemeinten Sinns zu erreichen. Daß dies massenhaft zwischen einer Vielheit von Menschen durch sinnhaft ähnlichen Gebrauch bestimmter äußerlich ähnlicher Symbole irgendwie annähernd so abläuft, »als ob« die Sprechenden ihr Verhalten an grammatischen zweckvoll vereinbarten Regeln orientierten, stellt, da es durch jene Sinnbezogenheit der Akte der individuellen Sprechenden determiniert ist, ebenfalls einen Fall dar, der dem eingangs erwähnten Merkmale entspricht.

Gemeinsam ist beiden aber fast ausschließlich jenes Merkmal. Denn die Art, wie jener Gesamteffekt entsteht, läßt sich zwar für beide Fälle in einigen äußerlichen Parallelen illustrieren, die aber keinen erheblichen Erkenntniswert haben. Auf das »als ob« läßt

sich also hier nur eine beide Male vorhandene Problemstellung für die Soziologie begründen, die aber sofort auf inhaltlich ganz verschiedene Begriffsreihen führt. Alle Analogien mit dem »Organismus« und ähnlichen Begriffen der Biologie sind zur Unfruchtbarkeit verurteilt. Dazu tritt nun, daß keineswegs nur durch Gemeinschaftshandeln von Menschen ein Gesamteffekt hervorgebracht werden kann, welcher so aussieht, »als ob« das Handeln durch vereinbarte Ordnung determiniert sei, sondern ebenso und noch weit drastischer durch die verschiedenen Formen »gleichartigen« und »Massen«handelns, welche dem Gemeinschaftshandeln nicht zugehören.

Denn zum »Gemeinschaftshandeln« soll ja nach der gewählten Definition sinnhafte Bezogenheit des Handelns der einen »auf« das der andern gehören. »Gleichartigkeit« des Verhaltens mehrerer genügt also nicht. Auch nicht jede Art von »Wechselwirkung«. Auch nicht die »Nachahmung« rein als solche. Eine »Rasse« wird, möge das Verhalten der ihr Zugehörigen in irgend einem Punkte noch so gleichartig sein, zur »Rassengemeinschaft« für uns erst da, wo ein Handeln der Rassezugehörigen in gegenseitiger sinnhafter Bezogenheit entsteht: wenn z. B., um das absolute Minimum zu nehmen, Rassezugehörige in irgend einer Hinsicht sich von der »rassefremden« Umwelt »absondern« mit Bezug darauf, daß andere Rassezugehörige es auch tun (gleichviel ob in gleicher Art und Umfang). Wenn in einer Straße eine Masse von Passanten auf einen Regenschauer durch Aufspannen des Schirms reagieren, so ist das kein Gemeinschaftshandeln (sondern: ein »massenhaft gleichartiges« Handeln). Auch nicht dasjenige Handeln, welches durch den bloßen, nicht mit sinnhafter Bezogenheit verbundenen »Einfluß« des Verhaltens anderer hervorgerufen wird. Beispielsweise bei einer Panik. Oder wenn eine Masse von Straßenpassanten im Fall eines Gedränges irgend einer »Massensuggestion« unterliegt. In solchen Fällen einer Beeinflussung des Verhaltens der einzelnen durch die bloße Tatsache, daß auch andere Situationsbeteiligte sich in bestimmter Art verhalten, wollen wir von »massenbedingtem Sichverhalten« sprechen. Denn es ist kein Zweifel, daß die bloße Tatsache der simultan und selbst der örtlich getrennt handelnden, aber (z. B. durch die Presse) zueinander in Beziehung gesetzten »Masse« die Art des Verhaltens aller Einzelnen in einer hier nicht zu erörternden Art, deren Analyse den Gegenstand »massenpsychologischer« Untersuchung bildet, beeinflussen kann. Der Uebergang vom »massenbedingten Handeln« zum Gemeinschaftshandeln ist natürlich in der Realität vollkommen flüssig. Schon die Panik enthält selbstverständlich neben rein massenbedingtem auch Elemente von Gemeinschaftshandeln. Das Verhalten

jener Straßenpassanten entwickelt sich dazu, wenn etwa bei Bedrohung durch einen bewaffneten Trunkenbold eine Vielzahl von ihnen sich auf diesen stürzt und ihn durch gemeinsames, eventuell »arbeitsteiliges«, Zugreifen festhält. Oder wenn das Gleiche geschieht, um einem schwer Verletzten gemeinsame Nothilfe angedeihen zu lassen. Da hier »arbeitsteilig« gehandelt wird, zeigt sich die Selbstverständlichkeit: daß Gemeinschaftshandeln nichts mit »gleichartigem« Handeln als solchem zu tun hat, sondern oft das Gegenteil bedeutet. Darin liegt auch die Verschiedenheit vom »nachahmenden« Handeln. »Nachahmung« kann bloßes »massenbedingtes« Sichverhalten oder mehr ein am Verhalten des Nachgeahmten im Sinn der »Nachbildung« orientiertes Handeln sein. Und dies wiederum mehr wegen einer — zweckrationalen oder andern — Schätzung des Wertes des nachgeahmten Handelns an sich, oder nur in sinnhafter Bezogenheit auf Erwartungen: z. B. aus »Konkurrenz«-Notwendigkeiten. Es führt eine umfassende Skala von Uebergängen bis zu jenem Fall eines sehr spezifischen Gemeinschaftshandelns: wo ein Sichverhalten um deswillen nachgebildet wird, weil es als Merkmal der Zugehörigkeit zu einem Kreise von Menschen gilt, welche — gleichviel aus welchem Grunde — eine spezifische »soziale Ehre« beanspruchen und, in gewissem Umfang, auch genießen. Dieser letztere Fall aber überschreitet offenbar schon den Bereich des nur »nachahmenden« Handelns und wird durch diese Kategorie nicht erschöpfend charakterisiert.

Das Bestehen einer »Sprachgemeinschaft« bedeutet für uns nicht: daß massenbedingte Gleichartigkeit bei der Hervorbringung bestimmter Lautkomplexe existiere (das ist gar nicht erforderlich), auch nicht nur: daß der Eine »nachahmt«, was Andere tun, sondern vielmehr ein Verhalten bei »Aeußerungen«, welches an bestimmten, innerhalb eines Menschenkreises durchschnittlich bestehenden Chancen sich »verständlich« zu machen, sinnhaft orientiert ist und daher diesen sinnhaften Effekt im Durchschnitt auch erwarten »darf«. Ebenso wie »Herrschaft« nicht bedeutet: daß eine stärkere Naturkraft sich, irgendwie, Bahn bricht, sondern: eine sinnhaftes Bezogensein des Handelns der Einen (»Befehl«) auf das der Anderen (»Gehorsam«) und entsprechend umgekehrt, derart, daß im Durchschnitt auf das Eintreffen der Erwartungen, an welchen das Handeln beiderseits orientiert ist, gezählt werden darf.

Eine durch brauchbare Merkmale ausgezeichnete Kategorie von Erscheinungen gibt also jenes durch »als ob« gekennzeichnete Phänomen nicht ab. Wir wollen statt dessen im Anschluß an das über die »Nachahmung« und die »Herrschaft« soeben Gesagte eine andere Unterscheidung in dies Vielerlei von Sachverhalten hinein-

tragen: Unter »Einverständnis« nämlich wollen wir den Tatbestand verstehen: daß ein an Erwartungen des Verhaltens Anderer orientiertes Handeln um deswillen eine empirisch »geltende« Chance hat, diese Erwartungen erfüllt zu sehen, weil die Wahrscheinlichkeit objektiv besteht: daß diese Andern jene Erwartungen trotz des Fehlens einer Vereinbarung als sinnhaft »gültig« für ihr Verhalten praktisch behandeln werden. Begrifflich gleichgültig sind die Motive, aus welchen dieses Verhalten der Anderen erwartet werden darf. Der Inbegriff von Gemeinschaftshandeln, welcher und soweit er in einer durch Orientierung an solchen »Einverständnis«-Chancen bedingten Art abläuft, soll »Einverständnishandeln« heißen.

Das objektiv — im Sinn der abschätzbaren Chancen — »geltende« Einverständnis ist natürlich nicht zu verwechseln mit dem subjektiven Zählen des einzelnen Handelnden darauf: daß andere die von ihm gehegten Erwartungen als sinnhaft gültig behandeln werden. Ebensowenig wie die empirische Geltung einer vereinbarten Ordnung mit der subjektiven Erwartung der Innehaltung ihres subjektiv gemeinten Sinnes. In beiden Fällen besteht aber zwischen dem (logisch unter der Kategorie der »objektiven Möglichkeit« erfaßten) durchschnittlichen objektiven Gelten der Chance und den jeweils durchschnittlichen subjektiven Erwartungen gegenseitig die Beziehung der verständlich adäquaten Verursachtheit. — Das subjektive Orientieren des Handelns am Einverständnis kann, ebenso wie bei der Vereinbarung, im Einzelfall nur scheinbar oder nur annähernd vorliegen und das wird auf den Grad und die Eindeutigkeit der empirischen Geltungschancen nicht ohne Wirkung bleiben. Die einzelnen durch Einverständnis Vergemeinschafteten können absichtsvoll einverständniswidrig, ganz ebenso wie die Vergesellschafteten vereinbarungswidrig handeln. Wie bei der Vergesellschaftung der »Dieb« unseres Beispiels, so kann z. B. beim Herrschafts-Einverständnis der »Ungehorsame« dennoch an dessen, subjektiv erfaßten, Sinngehalt sein Handeln (durch Verhehlung) orientieren. Der Begriff »Einverständnis« darf daher auch in subjektiver Hinsicht nicht etwa verwechselt werden mit der »Zufriedenheit« der Beteiligten über dessen empirische Geltung. Furcht vor üblen Folgen kann das »Sichfugen« in den durchschnittlichen Sinngehalt einer Gewaltherrschaftsbeziehung ganz ebenso bedingen wie das Eingehen einer dem Einzelnen unerwünschten »freien« Vereinbarung. Dauernde Unzufriedenheit gefährdet freilich die Chancen des empirischen Bestandes, hebt aber das Einverständnis so lange nicht auf, als der Gewaltherrscher auf eine (dem durchschnittlich erfaßten Sinn entsprechende) Befolgung seiner Befehle zählen zu können objektiv eine relevante Chance hat. Warum? ist insofern

wichtig, als — ganz wie bei der Vergesellschaftung — die bloße Orientiertheit an den »Erwartungen« des Verhaltens des oder der Anderen (z. B. bloße »Furcht« der »Gehorchenden« vor dem »Herrn«) den Grenzfall und ein hohes Maß von Labilität bedeutet, da die »Erwartungen« auch hier um so mehr objektiv »begründet« sind, je mehr mit Wahrscheinlichkeit darauf gezählt werden kann, daß die »Einverstandenen« durchschnittlich ein (subjektiv) »einverständnisgemäßes« Handeln als für sie (gleichviel warum) »verbindlich« ansehen werden. Auch Vereinbarungen »gelten« letztlich kraft dieses (Legalitäts-)Einverständnisses. Geltendes Einverständnis darf dabei nicht mit »stillschweigender Vereinbarung« identifiziert werden. Natürlich führt von der explicite vereinbarten Ordnung zum Einverständnis eine Skala von Uebergängen, auf welcher sich auch ein solches Verhalten findet, welches die Beteiligten durchschnittlich gegenseitig als eine stillschweigend vereinbarte Ordnung praktisch behandeln. Dies bietet aber prinzipiell gegenüber der ausdrücklichen Vereinbarung keine Besonderheit. Und eine »undeutliche« Vereinbarung ist empirisch eine nach den jeweils verbreiteten Deutungsgewohnheiten der Chance verschiedener praktischer Konsequenzen besonders stark ausgesetzte Ordnung. Dagegen das »geltende« Einverständnis in seinem reinen Typus enthält nichts mehr von Satzung oder, speziell, von Vereinbarung. Die durch Einverständnis Vergemeinschafteten können unter Umständen persönlich nie etwas voneinander gewußt haben und dabei kann dennoch das Einverständnis sogar eine empirisch fast unverbrüchlich geltende »Norm« darstellen: so beim sexuellen Verhalten zwischen erstmalig zusammentreffenden Mitgliedern einer exogamen Sippe, die sich ja oft weithin durch politische und selbst sprachverschiedene Gemeinschaften hindurch erstreckt. Ebenso beim Geldgebrauch, wo das Einverständnis in der Chance des nach dem gemeinten Sinn bei dem betreffenden Tauschakt als Geld behandelten Gutes besteht, von einer unbekannten Vielzahl als »gültiges« Mittel zur Zahlung von Schulden, d. h. zur Ableistung eines als »verbindlich« geltenden Gemeinschaftshandelns behandelt zu werden.

Es gehört nicht jedes Gemeinschaftshandeln zur Kategorie des Einverständnishandelns, sondern erst jenes, welches durchschnittlich seine Orientierung eben auf die Chance des Einverständnisses gründet. Die soziale Absonderung von Rassegenossen also z. B. dann, wenn in irgendeinem relevanten Grade darauf gezählt werden darf, daß die Beteiligten sie im Durchschnitt wie ein verbindliches Verhalten praktisch behandeln werden. Sonst liegt, je nachdem, massenbedingtes oder einfaches Gemeinschaftshandeln der Einzelnen ohne Einver-

ständnis vor. Die Flüssigkeit des Uebergangs liegt auf der Hand. Besonders stark ist sie in Fällen wie bei der Festhaltung des Trunkenbolds oder der Nothilfe. Mehr als bloß faktisches Zusammen w i r k e n durch einfaches Gemeinschaftshandeln liegt da bei den einzelnen Mithandelnden subjektiv nur dann vor, wenn das Handeln an irgendeinem als empirisch »geltend« vorausgesetzten Einverständnis orientiert ist, also etwa: daß jeder Einzelne bei jenem aktuellen Zusammenhandeln so weit und so lange beteiligt zu bleiben sich verbunden halten werde, wie dies dem durchschnittlich erfaßten »Sinn« desselben entspreche. Jene beiden Beispiele verhalten sich dabei graduell durchschnittlich verschieden: Nothilfehandeln mehr im Sinn des Bestehens einer Einverständnischance, also eines Einverständnishandelns, das andere mehr als bloß faktisch zusammenwirkendes Gemeinschaftshandeln. Und natürlich ist nicht jedes äußerlich als ein »Zusammenwirken« sich präsentierende Verhalten mehrerer schon ein Gemeinschafts- oder gar ein Einverständnishandeln. Und ein äußerliches Zusammenhandeln gehört seinerseits andererseits keineswegs zum Begriff des Einverständnishandelns. Es fehlt z. B. in allen Fällen der sinnhaften Bezogenheit auf das Handeln unbekannter Dritter ganz. In ähnlicher Art wie in jenen beiden Beispielen unterscheidet sich graduell auch das Einverständnishandeln der Sippegenossen von dem auf das potentielle Handeln anderer Tauschreflektanten bezogenen Gemeinschaftshandeln. Nur soweit, als im letzteren Fall die Erwartungen sich auf Chancen der durchschnittlichen Orientiertheit des fremden Handelns an angenommenen G ü l t i g keiten gründet, also normalerweise nur soweit sie »Legalitätserwartungen« sind, konstituieren sie hier Einverständnis. Und nur insoweit ist also das Handeln Einverständnishandeln. Im übrigen nur: einverständnis b e d i n g t e s Gemeinschaftshandeln. Andererseits zeigt schon das Beispiel der Nothilfe, daß das »Einverständnis« zum Inhalt auch eine ganz konkrete Zweckbezogenheit ohne abstrakten »Regel«-Charakter haben kann. Es kann aber auch in Fällen, wo wir ein »Perennieren« einer und derselben Einverständnisvergemeinschaftung, etwa einer »Freundschaft«, annehmen, ein fortwährend inhaltlich wechselnder und nur durch Bezugnahme auf einen idealtypisch konstruierbaren, von dem jeweils Handelnden irgendwie als geltend behandelten, perennierenden S i n n gehalt angebbarer Inhalt sein. Auch dieser kann bei bleibender Identität der Personen wechseln: dann ist es auch hier durchaus Frage der Zweckmäßigkeit, ob man die nunmehrige Beziehung als veränderte »Fortsetzung« oder als »neu« bezeichnen will. Dies Beispiel, und erst recht etwa das einer erotischen Beziehung, zeigt ferner, daß selbstverständlich die das Einverständnis konstituierenden Sinn-

bezogenheiten und »Erwartungen« nicht im mindesten den Charakter eines zweckrationalen Kalküls und einer Orientierung an rational konstruierbaren »Ordnungen« haben müssen. Die »geltende« Orientiertheit an »Erwartungen« besagt beim Einverständnis vielmehr lediglich: daß der Eine durchschnittlich sein eigenes Verhalten auf einen bestimmten mehr oder minder häufig als »gültig« angenommenen, aber dabei vielleicht höchst irrationalen Sinngehalt des (inneren oder äußeren) Verhaltens des Anderen einstellen zu können die Chance hat. Durchaus eine Frage des Einzelfalls ist es daher auch, ganz ebenso wie bei der Vergesellschaftung: inwieweit aus dem durchschnittlich etwa in »Regeln« angebbaren Sinngehalt des Einverständnisses durchschnittlich generelle Regelmäßig keiten des praktischen Verhaltens folgen. Denn auch hier ist das einverständnisbedingte Handeln nicht mit dem Einverständnishandeln identisch. »Standeskonvention« z. B. ist ein Einverständnishandeln, konstituiert durch dasjenige Verhalten, welches jeweils durchschnittlich als obligatorisch empirisch »gilt«: Durch das »Geltungs«-Einverständnis unterscheidet sich die »Konvention« von der bloßen, auf irgend einer »Eingeübtheit« und gewohnten »Eingestelltheit« beruhenden »Sitte«, wie durch das Fehlen des Zwangsapparats vom »Recht«, — natürlich nach beiden Seiten flüssig. Eine Standeskonvention kann nun aber faktische Konsequenzen für das Verhalten der Teilhaber herbeizuführen geeignet sein, welche empirisch nicht als einverständismäßig obligatorisch gelten. Feudale Konventionen z. B. können die Auffassung des Handels als widersittlich bedingen und infolgedessen eine Herabsetzung des Maßes der eigenen Legalität im Verkehr mit Händlern herbeiführen.

Gänzlich verschiedene subjektive Motive, Zwecke und »innere Lagen«, zweckrational oder »nur psychologisch« verständliche, können als Resultante ein seiner subjektiven Sinnbezogenheit nach gleiches Gemeinschaftshandeln, und ebenso ein seiner empirischen Geltung nach gleiches »Einverständnis« erzeugen. Reale Grundlage des Einverständnishandelns ist lediglich eine auf die je nachdem verschieden eindeutige Geltung des »Einverständnisses« und nichts anderes hinwirkende Konstellation »äußerlicher« oder »innerlicher« Interessen, deren Bestand durch untereinander im übrigen sehr heterogene inneren Lagen und Zwecke der Einzelnen bedingt sein kann. Damit ist natürlich nicht etwa geleugnet, daß für die einzelnen nach der vorwaltenden subjektiven »Sinnrichtung« zu scheidenden Arten von Gemeinschaftshandeln sowohl wie speziell von Einverständnishandeln sich recht wohl Motive, Interessen und »inneren Lagen« inhaltlich angeben lassen, welche durchschnittlich am häufigsten deren Entstehung und Fortbestand begründen. Eben diese Feststellung ist ja eine

der Aufgaben jeder inhaltlichen Soziologie. Solche ganz allgemeine Begriffe aber, wie sie hier zu definieren waren, sind notwendig inhaltsarm. Flüssig ist natürlich der Uebergang vom Einverständnishandeln zum Gesellschaftshandeln — welches ja lediglich den durch Satzung geordneten Spezialfall darstellt. So geht das Einverständnishandeln von Trambahnpassagieren, welche in einem Konflikt eines anderen Passagiers mit dem Schaffner für jenen »Partei ergreifen«, in Gesellschaftshandeln über, wenn sie sich nachher etwa zu einer gemeinsamen »Beschwerde« verbinden. Und vollends wo immer zweckrational eine Ordnung geschaffen wird, ist »Vergesellschaftung« vorhanden, wenn auch in höchst verschiedenem Umfang und Sinn. So entsteht Vergesellschaftung schon, wenn etwa für die sich einverständnismäßig, aber ohne Vereinbarung, »absondernden« Rassegenossen eine »Zeitschrift« mit »Verlegern«, »Herausgebern«, »Mitarbeitern«, »Abonnenten« gegründet wird, von der aus nun das bisher amorphe Einverständnishandeln »Direktiven« mit verschieden großen Geltungschancen empfängt. Oder wenn für eine Sprachgemeinschaft eine »Akademie« nach Art der Crusca und »Schulen«, in denen grammatische Regeln gelehrt werden, entstehen. Oder für die »Herrschaft« ein Apparat von rationalen Ordnungen und Beamten. Und umgekehrt pflegt fast jeder Vergesellschaftung ein über den Umkreis ihrer rationalen Zwecke hinaus übergreifendes (»vergesellschaftungs b e d i n g t e s«) Einverständnishandeln zwischen den Vergesellschaften zu entspringen. Jeder Kegelklub hat für das Verhalten der Teilnehmer zueinander »konventionelle« Konsequenzen, d. h. er stiftet außerhalb der Vergesellschaftung liegendes an »Einverständnis« orientiertes Gemeinschaftshandeln.

Der einzelne Mensch ist nun bei seinem Handeln fortwährend an zahlreichem und immer anderem Gemeinschaftshandeln, Einverständnishandeln und Gesellschaftshandeln beteiligt. Sein Gemeinschaftshandeln kann denkbarerweise in jedem einzelnen Akt auf einen anderen Umkreis fremden Handelns und auf andere Einverständnisse und Vergesellschaftungen sinnhaft bezogen sein. Je zahlreicher und mannigfaltiger nach der Art der für sie konstitutiven Chancen nun die Umkreise sind, an denen der einzelne sein Handeln r a t i o n a l orientiert, desto weiter ist die »rationale gesellschaftliche D i f f e r e n z i e r u n g« vorgeschritten, je mehr es den Charakter der V e r g e s e l l s c h a f t u n g annimmt, desto weiter die »rationale gesellschaftliche O r g a n i s a t i o n.« An einer Vielzahl von Arten des Gemeinschaftshandeln kann dabei der einzelne natürlich auch durch ein und denselben Akt seines Handelns beteiligt sein. Ein Tauschakt, den jemand mit X, dem Bevollmächtigten von Y, vollzieht, der etwa seinerseits »Organ« eines Zweck-

vereins ist, enthält 1. eine Sprach- und 2. Schriftvergesellschaftung, 3. eine Tauschvergesellschaftung mit X persönlich, 4. eine solche mit Y persönlich, 5. eine solche mit dem Gesellschaftshandeln der an jenem Zweckverein Beteiligten; 6. ist der Tauschakt in seinen Bedingungen an den Erwartungen des potentiellen Handelns anderer Tauschreflektanten (Konkurrenten von beiden Seiten) und an den entsprechenden Legalitätseinverständnissen mit orientiert usw. Eine Handlung muß zwar Gemeinschaftshandeln darstellen, um Einverständnis*handeln* zu sein, nicht aber um einverständnis*orientiert* zu sein. Jede Disposition über Vorräte und Besitztümer eines Menschen ist, ganz abgesehen davon, daß sie normalerweise erst durch die Chance des Schutzes, welchen der Zwangsapparat der politischen Gemeinschaft gewährt, möglich wird, auch dann und soweit einverständnisorientiert, als sie im Hinblick auf die Möglichkeit der Veränderung der eigenen Vorräte durch Tausch nach außen erfolgt. Vollends eine geldwirtschaftliche »Privatwirtschaft« umschließt eitel Gesellschafts-, Einverständnis- und Gemeinschaftshandeln. Nur der rein theoretische Grenzfall: die Robinsonade, ist von allem Gemeinschaftshandeln und daher auch von allem einverständnisorientierten Handeln völlig frei. Denn sie ist sinnhaft lediglich auf die Erwartungen des Verhaltens der Naturobjekte bezogen. Ihre bloße Denkbarkeit genügt daher, um deutlich zu illustrieren: daß nicht alles »*wirtschaftliche*« Handeln schon begrifflich *Gemeinschafts*handeln in sich schließt. Der Sachverhalt ist vielmehr ganz generell der: daß gerade die begrifflich »reinsten« Typen in den einzelnen Sphären des Handelns jenseits des Gemeinschaftshandelns und der Einverständnisse liegen, auf dem Gebiet des Religiösen ebenso wie in der Wirtschaft, der wissenschaftlichen und künstlerischen Konzeption. Der Weg der »Objektivation« führt nicht notwendig, freilich aber der Regel nach schnell zum Gemeinschaftshandeln und, wenn auch nicht notwendig immer, so doch in aller Regel speziell zum Einverständnishandeln.

Ganz und gar nicht darf man, nach allem Gesagten, Gemeinschaftshandeln, Einverständnis und Vergesellschaftung etwa mit der Vorstellung eines »Mit- und Füreinander« im Gegensatz zu einem »Gegeneinander« identifizieren. Nicht nur selbstverständlich die ganz amorphe Vergemeinschaftung, sondern auch »Einverständnis« ist für uns durchaus nicht identisch mit »Exklusivität« gegen andere. Ob ein Einverständnishandeln »offen« ist, d. h. jederzeit jedem, der da will, die Beteiligung möglich ist, oder ob und in welchem Maße es »geschlossen« ist, d. h. die Beteiligten die Teilnahme daran für Dritte, rein einverständnismäßig oder durch Vergesellschaftung, unmöglich machen, ist Frage des Einzelfalles. Eine konkrete Sprachgemeinschaft oder Marktgemeinschaft haben jeweils irgendwo (meist: flüssige)

Grenzen. D. h. jeweils kann normalerweise nicht jeder überhaupt existierende Mensch bei den »Erwartungen« als — aktueller und potentieller — Teilhaber des Einverständnisses in Betracht gezogen werden, sondern nur eine, oft höchst unbestimmt zu begrenzende, Vielheit. Aber die Sprachgemeischaftsbeteiligten z. B. haben normalerweise kein Interesse am Ausschluß Dritter vom Einverständnis (wohl natürlich, je nach Umständen, an einer konkreten Konversation), und auch die Marktinteressenten sind oft gerade an der »Erweiterung« des Marktes interessiert. Dennoch können sowohl eine Sprache (als sakrale, ständische oder Geheimsprache) wie ein Markt monopolistisch durch Einverständnis und Vergesellschaftung »geschlossen« werden. Und andererseits kann selbst die normalerweise durch Vergesellschaftung geschlossene Beteiligung am spezifischen Gemeinschaftshandeln konkreter politischer Machtgebilde, gerade im Machtinteresse, weitgehend [für »Einwanderer«] offengehalten werden.

Die am Einverständnishandeln Beteiligten können mit diesem ein gemeinsames gegen außen gerichtetes Interesse verfolgen. Aber dies ist nicht nötig. Einverständnishandeln ist nicht gleich »Solidarität« und auch Gesellschaftshandeln ist keineswegs ein exklusiver Gegensatz zu demjenigen Gemeinschaftshandeln von Menschen, welches wir »Kampf« nennen, d. h. — ganz allgemein — dem Streben, den eigenen Willen gegen einen widerstrebenden anderen, unter Orientierung an den Erwartungen des Verhaltens des Andern, durchzusetzen. Der Kampf durchzieht vielmehr potentiell alle Arten von Gemeinschaftshandeln überhaupt. Inwieweit z. B. ein Akt der Vergesellschaftung den Ausdruck der Solidarität gegen Dritte oder ein Interessenkompromiß oder nur eine aus irgendwelchen Gründen den Beteiligten erwünscht gewesene Verschiebung der Kampfformen und Kampfgegenstände dem durchschnittlich (aber vielleicht individuell verschieden) subjektiv gemeinten Zweck nach praktisch bedeutet, ist Sache des Einzelfalls. Oft von jedem etwas. Es gibt keinerlei Einverständnisgemeinschaft, einschließlich der mit schrankenlosestem Hingabegefühl verknüpften, wie etwa erotischer oder charitativer Beziehungen, welche nicht, jenem Gefühl zum Trotz, rücksichtsloseste Vergewaltigung des anderen in sich schließen könnte. Und die Mehrzahl aller »Kämpfe« schließt andererseits irgend ein Maß von Vergesellschaftung oder Einverständnis ein. Es liegt hier der bei soziologischen Begriffen häufige Fall vor, daß deren Tatbestände sich teilweise überdecken, und zwar vermöge der gleichen, nur von verschiedenen Gesichtspunkten aus angesehenen, Merkmale. Der von jeglicher Art von Vergemeinschaftung mit dem Gegner ganz freie Kampf ist nur ein Grenzfall. Von einem Mongolensturm etwa ausgehend, über die heutige, »völ-

kerrechtlich«, sei es noch so prekär, mitbedingte Art der Kriegsführung, weiter über die ritterliche Fehde, wo die zulässigen Waffen und Kampfmittel geregelt werden (»Messieurs les Anglais, tirez les premiers«), zum geregelten gerichtlichen Zweikampf und zur freundschaftlichen »Bestimmungsmensur«, die schon dem sportlichen »Wettkampf« zugehört, finden wir stufenweise zunehmende Fragmente einer Einverständnis-Vergemeinschaftung der Kämpfer, und wo der gewaltsame Kampf in »Konkurrenz«, sei es um olympische Kränze oder Wahlstimmen oder sonstige Machtmittel oder um soziale Ehre oder Gewinn übergeht, vollzieht er sich durchaus auf dem Boden einer rationalen Vergesellschaftung, deren Ordnungen dabei als »Spielregeln« dienen, welche die Kampfformen bestimmen, damit aber auch die Kampfchancen verschieben. Die von Stufe zu Stufe zunehmende »Befriedung« im Sinn des Zurücktretens physischer Gewaltanwendung schiebt diese nur zurück, ohne jemals den Appell an sie ganz auszuschalten. Nur ist im Verlauf der historischen Entwicklung ihre Anwendung zunehmend von dem Zwangsapparat e i n e r bestimmten Art von Vergesellschaftung oder Einverständnis-Gemeinschaft: der politischen, monopolisiert und in die Form der geordneten Zwangsandrohung durch die Mächtigen und schließlich durch eine formell sich neutral gebärdende Gewalt verwandelt worden. Der Umstand, daß »Zwang«, physischer oder psychischer Art, irgendwie fast allen Vergemeinschaftungen zugrunde liegt, hat uns nun noch kurz, aber nur soweit als es zur Ergänzung der bisherigen idealtypischen Begriffe erforderlich ist, zu beschäftigen.

VII.

Ein Sachverhalt ist uns in den gelegentlich verwerteten Beispielen schon mehrfach begegnet und jetzt noch spezieller herauszuheben: der Fall nämlich, daß jemand »ohne sein Zutun« an einer Einverständnisgemeinschaft beteiligt wird und bleibt. Das ist bei einem amorphen Einverständnishandeln — etwa des »Sprechens« — etwas keiner weiteren Erörterung Bedürftiges. Denn Jeder ist jeweilig an ihm »beteiligt«, dessen jeweiliges Handeln der von uns als Merkmal angenommenen Voraussetzung (Einverständnis) entspricht. Aber nicht immer so einfach liegt es im übrigen. Es wurde oben als Idealtypus der »Vergesellschaftung« der auf einer ausdrücklichen Vereinbarung von Mitteln, Zwecken, Ordnungen beruhende rationale »Zweckverein« hingestellt. Dabei wurde nun schon festgestellt: daß und in welchem Sinn ein solcher als ein trotz des Wechsels der Beteiligten perennierendes Gebilde angesehen werden kann. Immerhin war noch vorausgesetzt, daß die »Beteiligung« der Einzelnen: die im

Durchschnitt begründete Erwartung, daß Jeder sein Handeln an der Ordnung orientiere, auf besonderer rationaler Vereinbarung mit allen Einzelnen beruhe. Es gibt aber sehr wichtige Vergesellschaftungsformen, bei denen das Gesellschaftshandeln in weitgehendem Maße wie beim Zweckverein rational durch von Menschen geschaffene Satzungen nach Mitteln und Zwecken geordnet, also »vergesellschaftet« ist und innerhalb deren dennoch geradezu als Grundvoraussetzung ihres Bestandes gilt: daß der Einzelne normalerweise in die Beteiligung am Gesellschaftshandeln und also in die Mitbetroffenheit von jenen Erwartungen der Orientiertheit seines Handeln an jenen von Menschen geschaffenen Ordnungen ohne sein Zutun hineingerät. Das für sie konstitutive Gemeinschaftshandeln ist gerade dadurch charakterisiert: daß beim Vorliegen gewisser objektiver Tatbestände bei einer Person von dieser die Beteiligung am Gemeinschaftshandeln, insbesondere also die Orientierung ihres Handelns an den Ordnungen erwartet, und zwar im Durchschnitt deshalb mit Recht erwartet wird, weil die betreffenden Einzelnen empirisch als zur Teilnahme an dem für die Gemeinschaft konstitutiven Gemeinschaftshandeln »verpflichtet« gelten und weil die Chance besteht, daß sie eventuell auch gegen ihren Widerstand dazu (sei es auch in noch so gelinder Form) angehalten werden durch einen »Zwangsapparat«. Die Tatbestände, an welche jene Erwartung in einem besonders wichtigen Fall: der politischen Gemeinschaft, sich knüpft, sind z. B. vor allem: Abstammung von bestimmten Personen oder Geburt und unter Umständen sogar bloßer Aufenthalt oder doch schon bestimmte Handlungen innerhalb eines bestimmten Gebiets. Die normale Art des Eintritts des Einzelnen in die Gemeinschaft ist dann: daß er in die Beteiligung »hineingeboren« und »hineinerzogen« wird. Wir wollen solche Gemeinschaften, bei denen dieser Sachverhalt, also: 1. im Gegensatz zum freiwilligen »Zweckverein«: die Zurechnung auf Grund rein objektiver Tatbestände unabhängig von Erklärungen der Zugerechneten, — 2. im Gegensatz zu den einer absichtsvollen rationalen Ordnung entbehrenden, in dieser Hinsicht also amorphen Einverständnisvergemeinschaftungen, die Existenz solcher rationaler von Menschen geschaffener Ordnungen und eines Zwangsapparates als einer das Handeln mitbestimmenden Tatsache, als »Anstalten« bezeichnen. Nicht jede Gemeinschaft also, in die man normalerweise hineingeboren und -erzogen wird, ist »Anstalt«: nicht z. B. die Sprachgemeinschaft oder die Hausgemeinschaft. Denn beide entbehren derartiger rationaler Satzungen. Wohl aber diejenige Strukturform der politischen Gemeinschaft, welche man als »Staat« und z. B. diejenige der religiösen, welche man im strengen technischen Sinn als »Kirche« zu bezeichnen pflegt.

Wie das an einer rationalen Vereinbarung orientierte Gesellschafthandeln zum Einverständnishandeln, so verhält sich die Anstalt mit ihren rationalen Satzungen zum »V e r b a n d«. Als Verbandshandeln gilt uns ein nicht an Satzung, sondern an Einverständnis orientiertes, also: ein Einverständnishandeln, bei welchem 1. die Zurechnung des Einzelnen zur Teilnahme einverständnismäßig ohne sein eigenes darauf zweckrational gerichtetes Zutun erfolgt und bei welchem ferner 2. trotz des Fehlens einer darauf abgezweckten gesatzten Ordnung dennoch jeweils bestimmte Personen (Gewalthaber) einverständnismäßig w i r k s a m e Ordnungen für das Handeln der einverständnismäßig zum Verband gerechneten Beteiligten erlassen, wenn ferner 3. sie selbst oder andere Personen sich zur eventuellen Ausübung von physischem oder psychischem, wie immer geartetem, Zwang gegen einverständniswidrig sich verhaltende Teilnehmer bereit halten. Stets handelt es sich natürlich, wie bei allem »Einverständnis«, um d u r c h s c h n i t t l i c h eindeutig verstandenen Sinngehalt und wandelbare D u r c h s c h n i t t s chancen der empirischen Geltung. Die urwüchsige »Hausgemeinschaft«, bei welcher der »Hausherr« — ebenso ein der rationalen Satzung entbehrendes »patrimoniales« politisches Gebilde, bei welchem der »Fürst«, — ebenso eine Gemeinschaft eines »Propheten« mit »Jüngern«, bei welcher der erstere, — eine nur einverständnismäßig bestehende religiöse »Gemeinde«, bei welcher etwa ein erblicher »Hierarch« der Gewalthaber ist, — sind »Verbände« von leidlich reinem Typus. Der Fall bietet prinzipiell sonst gegenüber dem anderweiten »Einverständnishandeln« keine Besonderheiten, und dessen ganze Kasuistik ist sinngemäß darauf anwendbar. In der modernen Zivilisation ist nun fast alles Verbandshandeln mindestens partiell durch rationale Ordnungen — die »Hausgemeinschaft« z. B. heteronom durch das von der Staatsanstalt gesatzte »Familienrecht« — irgendwie geordnet. Der Uebergang zur »Anstalt« ist also flüssig. Dies umsomehr, als es andrerseits nur sehr wenige »reine« Typen von Anstalten gibt. Denn je vielseitiger das sie konstituierende Anstaltshandeln ist, desto regelmäßiger ist jeweils nicht dessen Gesamtheit zweckrational durch Satzung geordnet. Diejenigen Satzungen z. B., welche für das Gesellschaftshandeln politischer Anstalten — wir nehmen ad hoc an: durchweg zweckrational — geschaffen werden und den Namen »Gesetze« führen, greifen, in aller Regel wenigstens, zunächst nur fragmentarisch Tatbestände heraus, deren rationale Ordnung von irgend welchen Interessenten jeweils erstrebt wird. Das tatsächlich den Bestand des Gebildes konstituierende Einverständnishandeln übergreift also nicht nur normalerweise ihr an zweckrationalen Satzungen orientierbares Gesell-

schaftshandeln, wie dies ja auch bei den meisten Zweckvereinen der Fall ist, sondern es ist auch normalerweise dem letzteren gegenüber das ältere. Das »Anstaltshandeln« ist der rational geordnete Teil eines »Verbandshandelns«, die Anstalt ein partiell rational geordneter Verband. Oder — der Uebergang ist soziologisch angesehen durchaus flüssig — die Anstalt ist zwar eine völlig rationale »Neuschöpfung«, aber doch nicht in einem gänzlich »verbandsleeren« Geltungsbereich. Sondern es wird schon vorher bestehendes Verbandshandeln oder verbandsgeregeltes Handeln, z. B. unter »Annexion« oder Vereinigung der bisherigen Verbände zur neuen Gesamtanstalt, vermittelst einer Serie von darauf gerichteten Satzungen entweder gänzlich neuen Ordnungen für das verbandsbezogene oder aber für das verbandsgeregelte Handeln oder für beides unterstellt; oder es wird nur ein Wechsel des Verbandes, auf den das Handeln nunmehr zu beziehen bzw. als durch dessen Ordnungen betroffen es anzusehen ist, oder nur ein Wechsel des Personals der Anstaltsorgane und speziell des Zwangsapparates vorgenommen.

Die Entstehung neuer A n s t a l t s-Satzungen jeder Art nun vollzieht sich durchweg, mag sie mit einem als »Neuschöpfung« einer Anstalt zu betrachtenden Hergang verbunden sein oder im normalen Verlauf des Anstaltshandelns geschehen, nur in den allerseltensten Fällen durch autonome »Vereinbarung« aller an demjenigen künftigen Handeln, für welches nach dem durchschnittlich gemeinten Sinn Loyalität gegenüber der Satzung erwartet wird, Beteiligten. Sondern fast ausschließlich durch »O k t r o y i e r u n g«. Diese bedeutet: Bestimmte Menschen proklamieren eine Satzung als für das verbandsbezogene oder verbandsgeregelte Handeln geltend und die Anstaltsgenossen (oder der Anstaltsmacht Unterworfenen) fügen sich dem tatsächlich mehr oder minder vollständig durch mehr oder minder eindeutige sinnhaft loyale Orientierung ihres Handelns daran. Das besagt: die gesatzte Ordnung tritt bei den Anstalten in empirische Geltung in Gestalt von »Einverständnis«. Dies ist auch hier wohl zu unterscheiden von »Einverstandensein« oder so etwas wie »stillschweigender Vereinbarung«. Vielmehr ist es auch hier zu verstehen als die Durchschnitts c h a n c e, daß die nach (durchschnittlichem) Sinnverständnis als von der oktroyierten Satzung betroffen »Gemeinten« sie auch tatsächlich — begrifflich einerlei, ob aus Furcht, religiösem Glauben, Pietät gegen den Herrscher, oder rein zweckrationaler Erwägung oder welchen Motiven auch immer — praktisch als »gültig« für ihr Verhalten b e h a n d e l n, ihr Handeln also daran, im Durchschnitt im Sinn der Satzungsgemäßheit, orientieren werden. — Die Oktroyierung kann von »Anstaltsorganen« durch ihr spezifisches, kraft Einverständ-

nisses empirisch geltendes, satzungsgemäßes Anstaltshandeln geschaffen werden (autonome Oktroyierung), wie etwa die Gesetze einer nach außen ganz oder teilweise autonomen Anstalt (z. B. eines »Staats«). Oder sie kann »heteronom«, von außen her, z. B. etwa für das Gesellschaftshandeln der Genossen einer Kirche oder Gemeinde oder eines sonstigen anstaltsmäßigen Verbandes durch Oktroyierung seitens eines anderen, z. B. eines politischen Verbandes, erfolgen, der sich die an der heteronom geordneten Gemeinschaft Beteiligten in ihrem Gemeinschaftshandeln fügen.

Die ganz überwältigende Mehrzahl aller Satzungen sowohl von Anstalten wie von Vereinen ist dem Ursprung nach nicht vereinbart, sondern oktroyiert, das heißt: von Menschen und Menschengruppen, welche aus irgendwelchem Grunde faktisch das Gemeinschaftshandeln nach ihrem Willen zu beeinflussen vermochten, diesem auf Grund von »Einverständniserwartung« auferlegt. Diese faktische Macht der Oktroyierung kann nun ihrerseits als gewissen, persönlich oder nach Merkmalen bestimmten oder nach Regeln (z. B. durch Wahl) auszulesenden, Menschen zukommend einverständnismäßig empirisch »gelten«. Dann kann man diese empirisch geltenden, weil im faktischen Durchschnitt hinlänglich das Handeln der Beteiligten bestimmenden, Prätensionen und Vorstellungen von einer »geltenden« Oktroyierungsgewalt die »Verfassung« der betreffenden Anstalt nennen. Sie ist in sehr verschiedenem Umfang in rationalen ausdrücklichen Satzungen niedergelegt. Oft gerade die praktisch wichtigsten Fragen nicht, und zwar zuweilen auch, aus hier nicht zu erörternden Gründen, absichtlich nicht. Satzungen geben daher über die empirisch geltende, letztlich stets auf verbandsmäßigem »Einverständnis« ruhende, Oktroyierungsgewalt nur unsicheren Aufschluß. Denn in Wahrheit ist natürlich die jeweils nur abschätzbare Chance: welchen Menschen, inwieweit und in welchen Hinsichten, sich letztlich die nach der üblichen Deutung jeweils gemeinten Zwangsbeteiligten praktisch durchschnittlich »fügen« würden, der entscheidende Inhalt desjenigen »Einverständnisses«, welches die wirklich empirisch geltende »Verfassung« darstellt. Die Urheber zweckrationaler Verfassungen können durch diese die Oktroyierung von bindenden Satzungen auch z. B. an die Zustimmung der Mehrheit der Genossen oder der Mehrheit gewisser nach bestimmten Merkmalen bezeichneter oder nach Regeln auszulesender Personen knüpfen. Auch das bleibt der Minderheit gegenüber natürlich durchaus eine »Oktroyierung«, wie die vielfach auch bei uns im Mittelalter verbreitet gewesene und z. B. im russischen Mir bis an die Schwelle der Gegenwart herrschende Auffassung noch nicht vergessen hatte: daß eine

»gültige« Satzung eigentlich (trotz des offiziell schon bestehenden Majorisierungsprinzips) die persönliche Zustimmung aller derjenigen erfordere, die sie binden solle.

Der Sache nach aber beruht jegliche Oktroyierungsmacht auf einem spezifischen, in seinem Umfang und seiner Art jeweils wechselnden Einfluß — der »Herrschaft« — konkreter Menschen (Propheten, Könige, Patrimonialherren, Hausväter, Aelteste oder anderer Honoratioren, Beamten, Partei- oder anderer »Führer« von höchst wichtig verschiedenem soziologischem Charakter) auf das Verbandshandeln der Andern. Dieser Einfluß ruht wiederum auf charakteristisch verschiedenen Motiven, darunter auch auf der Chance der Anwendung von physischem oder psychischem Zwangs irgendwelcher Art. Aber auch hier gilt: daß das bloß an Erwartungen (insbesondere: »Furcht« der Gehorchenden) orientierte Einverständnishandeln nur den relativ labilen Grenzfall bildet. Die Chance der empirischen Geltung des Einverständnisses wird auch hier unter sonst gleichen Umständen umso höher zu veranschlagen sein, je mehr im Durchschnitt darauf gezählt werden kann, daß die Gehorchenden aus dem Grunde gehorchen, weil sie die Herrschaftsbeziehung als für sich »verbindlich« auch subjektiv ansehen. Soweit dies durchschnittlich oder annähernd der Fall ist, so weit ruht »Herrschaft« auf dem »Legitimitäts«-Einverständnis. Die Herrschaft als wichtigste Grundlage fast alles Verbandshandelns, deren Problematik hier einsetzt, ist notwendig ein Objekt gesonderter hier nicht zu erledigender Betrachtung. Denn für ihre soziologische Analyse kommt es entscheidend auf die verschiedenen möglichen, subjektiv sinnhaften, Grundlagen jenes »Legitimitäts«-Einverständnisses an, welches überall da, wo nicht nackte Furcht vor direkt drohender Gewalt die Fügsamkeit bedingt, in grundlegend wichtiger Art ihren spezifischen Charakter bestimmt. Dies Problem kann aber nicht nebenbei erörtert werden und daher muß hier der naheliegende Versuch, nun den hier beginnenden »eigentlichen« Problemen der soziologischen Verbands- und Anstaltstheorie nahezutreten, unterbleiben.

Der Weg der Entwicklung führt zwar im einzelnen immer wieder — wie wir dies früher sahen — auch von konkreten rationalen zweckverbandsmäßigen Ordnungen zur Stiftung von »übergreifendem« Einverständnishandeln. Aber im ganzen ist, im Verlauf der für uns übersehbaren geschichtlichen Entwicklung, zwar nicht eindeutig ein »Ersatz« von Einverständnishandeln durch Vergesellschaftung, wohl aber eine immer weitergreifende zweckrationale Ordnung des Einverständnishandelns durch Satzung und insbesondere eine immer weitere

Umwandlung von Verbänden in zweckrational geordnete Anstalten zu konstatieren.

Was bedeutet nun aber die Rationalisierung der Ordnungen einer Gemeinschaft praktisch? Damit ein Kontorist oder selbst der Leiter eines Kontors die Vorschriften der Buchführung »kenne« und sein Handeln an ihnen durch richtige — oder auch im Einzelfall, infolge von Irrtum oder Betrug, falsche — Anwendung orientiere, ist offenbar nicht erfordert, daß er die rationalen Prinzipien, an deren Hand jene Normen erdacht worden sind, gegenwärtig habe. Damit wir das Einmaleins »richtig« anwenden, ist nicht notwendig, daß wir die algebraischen Sätze, welche z. B. der Subtraktions-Maxime: »9 von 2 geht nicht, da borge ich mir 1« zugrunde liegen, rational eingesehen haben. Die empirische »Geltung« des Einmaleins ist ein Fall der »Einverständnisgeltung«. »Einverständnis« und »Verständnis« sind aber nicht identisch. Das Einmaleins wird uns als Kindern ganz ebenso »oktroyiert« wie einem Untertan eine rationale Anordnung eines Despoten. Und zwar im innerlichsten Sinn, als etwas von uns in seinen Gründen und selbst Zwecken zunächst ganz Unverstandenes, dennoch aber verbindlich »Geltendes«. Das »Einverständnis« ist zunächst also schlichte »Fügung« in das Gewohnte, *weil* es gewohnt ist. Mehr oder minder bleibt es so. Nicht an der Hand rationaler Erwägungen, sondern an der Hand eingeübter (oktroyierter) empirischer Gegenproben stellt man fest, ob man einverständnismäßig »richtig« gerechnet hat. Dies findet sich auf allen Gebieten wieder: so wenn wir einen elektrischen Trambahnwagen oder einen hydraulischen Lift oder eine Flinte sachgemäß benutzen, ohne von den naturwissenschaftlichen Regeln, auf denen ihre Konstruktion beruht, irgend etwas zu wissen, in welche selbst der Tramwagenführer und Büchsenmacher nur unvollkommen eingeweiht sein können. Kein normaler Konsument weiß heute auch nur ungefähr um die Herstellungstechnik seiner Alltagsgebrauchsgüter, meist nicht einmal darum, aus welchen Stoffen und von welcher Industrie sie produziert werden. Ihn interessieren eben nur die für ihn praktisch wichtigen Erwartungen des Verhaltens dieser Artefakte. Nicht anders steht es aber mit sozialen Institutionen, wie etwa dem Gelde. Wie dieses eigentlich zu seinen merkwürdigen Sonderqualitäten kommt, weiß der Geldgebraucher nicht, — da sich ja selbst die Fachgelehrten darüber heftig streiten. Aehnlich bei den zweckrational geschaffenen Ordnungen. Solange die Schaffung eines neuen »Gesetses« oder eines neuen Paragraphen der »Vereinsstatuten« diskutiert wird, pflegen wenigstens die praktisch besonders stark davon berührten Interessenten den wirklich gemeinten »Sinn« einer Neuordnung zu durch-

schauen. Ist sie praktisch »eingelebt«, so kann dieser ursprünglich von den Schöpfern, mehr oder minder einheitlich, gemeinte Sinn so völlig vergessen oder durch Bedeutungswandel verdeckt werden, daß der Bruchteil der Richter und Anwälte, welche den »Zweck«, zu welchem verwickelte Rechtsnormen seinerzeit vereinbart oder oktroyiert worden sind, wirklich durchschauen, winzig ist, das »Publikum« aber selbst die Tatsache des Geschaffenseins und der empirischen »Geltung« der Rechtsformen und also der daraus folgenden »Chancen« gerade soweit kennt, als zur Vermeidung der allerdrastischsten Unannehmlichkeiten unvermeidlich ist. Mit steigender Kompliziertheit der Ordnungen und fortschreitender Differenzierung des gesellschaftlichen Lebens wird dieser Tatbestand immer universeller. Am besten kennen zweifellos den empirisch geltenden Sinn von gesatzten Ordnungen, d. h. die durchschnittlich daraus, daß sie einmal geschaffen wurden und nun in einer bestimmten Art durchschnittlich interpretiert und durch den Zwangsapparat garantiert sind, mit Wahrscheinlichkeit folgenden »Erwartungen« gerade diejenigen, welche planvoll einverständnis*widrig* zu handeln, sie also zu »verletzen« oder zu »umgehen« beabsichtigen. Die rationalen Ordnungen einer Vergesellschaftung, sei sie Anstalt oder Verein, werden also von den Einen zu bestimmten unter sich wieder vielleicht sehr verschieden gedachten Zwecken oktroyiert oder »suggeriert«. Von den Zweiten, den »Organen« der Vergesellschaftung, werden sie — jedoch *nicht* notwendig in Kenntnis jener Zwecke ihrer Schaffung — mehr oder minder gleichartig subjektiv gedeutet und aktiv durchgeführt. Von den Dritten werden sie, soweit für ihre Privatzwecke absolut nötig, subjektiv in verschiedener Annäherung an jene Art der üblichen Durchführung gekannt und zum Mittel der Orientierung ihres (legalen oder illegalen) Handelns gemacht, weil sie bestimmte Erwartungen bezüglich des Verhaltens anderer (der »Organe« sowohl wie der Anstalts- oder Vereinsgenossen) erwecken. Von den Vierten aber, und das ist die »Masse«, wird ein dem durchschnittlich verstandenen Sinn in irgend einer Annäherung entsprechendes Handeln »traditionell« — wie wir sagen — eingeübt und meist ohne alle Kenntnis von Zweck und Sinn, ja selbst Existenz, der Ordnungen innegehalten. Die empirische »Geltung« *grade* einer »rationalen« Ordnung ruht also dem Schwerpunkt nach ihrerseits wieder auf dem Einverständnis der Fügsamkeit in das Gewohnte, Eingelebte, Anerzogene, immer sich Wiederholende. Auf seine subjektive Struktur hin angesehen, hat das Verhalten oft sogar überwiegend den Typus eines mehr oder minder annähernd gleichmäßigen Massenhandelns ohne jede Sinnbezogenheit. Der Fortschritt der gesellschaftlichen Differenzierung und

Rationalisierung bedeutet also, wenn auch nicht absolut immer, so im Resultat durchaus normalerweise, ein im ganzen immer weiteres Distanzieren der durch die rationalen Techniken und Ordnungen praktisch Betroffenen von deren rationaler Basis, die ihnen, im ganzen, verborgener zu sein pflegt wie dem »Wilden« der Sinn der magischen Prozeduren seines Zauberers. Ganz und gar nicht eine Universalisierung des Wissens um die Bedingtheiten und Zusammenhänge des Gemeinschaftshandelns bewirkt also dessen Rationalisierung, sondern meist das gerade Gegenteil. Der »Wilde« weiß von den ökonomischen und sozialen Bedingungen seiner eigenen Existenz unendlich viel mehr als der im üblichen Sinn »Zivilisierte«. Und es trifft dabei auch nicht universell zu, daß das Handeln des »Zivilisierten« durchweg subjektiv zweckrationaler ablaufe. Dies liegt vielmehr für die einzelnen Sphären des Handelns verschieden: ein Problem für sich. Was der Lage des »Zivilisierten« in dieser Hinsicht ihre spezifisch »rationale« Note gibt, im Gegensatz zu der des »Wilden«, ist vielmehr: 1. der generell eingelebte Glaube daran, daß die Bedingungen seines Alltagslebens, heißen sie nun: Trambahn oder Lift oder Geld oder Gericht oder Militär oder Medizin, prinzipiell rationalen Wesens, d. h. der rationalen Kenntnis, Schaffung und Kontrolle zugängliche menschliche Artefakte seien, — was für den Charakter des »Einverständnisses« gewisse gewichtige Konsequenzen hat, — 2. die Zuversicht darauf, daß sie rational, d. h. nach bekannten Regeln und nicht, wie die Gewalten, welche der Wilde durch seinen Zauberer beeinflussen will, irrational funktionieren, daß man, im Prinzip wenigstens, mit ihnen »rechnen«, ihr Verhalten »kalkulieren«, sein eigenes Handeln an eindeutigen, durch sie geschaffenen Erwartungen orientieren könne. Und hier liegt das spezifische Interesse des rationalen kapitalistischen »Betriebes« an »rationalen« Ordnungen, deren praktisches Funktionieren er in seinen Chancen ebenso berechnen kann wie das einer Maschine. Davon an anderer Stelle.

Vom System der Werte.

Von

Heinrich Rickert (Freiburg i. Br.).

»Ich mißtraue allen Systematikern und gehe ihnen aus dem Wege. Der Wille zum System ist ein Mangel an Rechtschaffenheit.« Die in diesen Worten Nietzsches zum Ausdruck kommende Abneigung gegen ein nach Prinzipien geordnetes Ganzes der philosophischen Erkenntnis ist wohl vielen Denkern unserer Zeit aus der Seele gesprochen, wenn auch gewiß nicht alle sich die etwas philiströse Begründung zu eigen machen wollen, die der moralfanatische »Immoralist« ihr gegeben hat. Man wird vielmehr wissenschaftliche Beweise anführen. Ein System ist etwas Fertiges, zu Ende Gekommenes, Letztes. Deswegen muß es falsch sein, denn wenn wir mit dem Erkennen uns nicht spezialwissenschaftlich auf Teile der Welt beschränken, sondern philosophisch auf das Ganze gehen, dann stehen wir vor einem Material, das seinem Wesen nach unerschöpflich ist, und mit dem wir niemals zu Ende kommen können. Nur wo das Denken arm und dürftig wird, läßt es sich zu etwas Letztem zusammenschließen. Systeme der Philosophie paßten daher für die Zeit der jugendlichen Wissenschaft, als die Menschen noch wenig wußten. Heute müssen wir zufrieden sein, wenn es uns gelingt, den Reichtum des Lebens von möglichst vielen verschiedenen Seiten zu sehen und zum Vorletzten zu gelangen. Ja, weil sich die Philosophie wie alle menschliche Kultur ständig weiter entwickelt, enthält die Idee eines Systems, das abgeschlossen sein soll, geradezu einen Widersinn. Nur der bewußte Verzicht darauf bewahrt uns jene Geistesfreiheit, die für einen Erkenntnisfortschritt unentbehrlich ist. Mit jedem Versuch, ein Ende zu machen, verdammen wir uns selbst zum Stillstand. Nicht ein Mangel an Rechtschaffenheit also ist der Wille zum System, wohl aber das Zeichen eines engen Geistes.

So ungefähr lassen sich weitverbreitete Ansichten unserer Zeit formulieren, und man kann nicht sagen, daß sie nur Falsches ent-

halten. Eine gewisse Art von philosophischer Systematik, die heute noch nicht ausgestorben ist, wird durch sie empfindlich getroffen. Stellt die Philosophie sich die Aufgabe, das Seiende kennen zu lernen und doch nicht Spezialwissenschaft zu werden, will sie also als »hypothetische« Allgemeinwissenschaft gewissermaßen mit einem Schlage das erreichen, was für die Gesamtheit der Einzeldisziplinen ein in der Ferne liegendes Ziel ist: die abgeschlossene Erkenntnis der Wirklichkeitstotalität, dann wird sie gegen die angedeuteten Einwürfe wehrlos. Wir dürfen nicht hoffen, eines Tages das Ganze unseres Wissens mit dem Ganzen der Welt restlos zur Deckung zu bringen. Hier bleiben wir immer beim Vorletzten.

Aber auch wo die Philosophie das Seiende den Spezialwissenschaften, die jetzt alle seine Teile für sich in Anspruch nehmen, zur Erforschung überläßt und sich darauf beschränkt, eine »Weltanschauung« von der Art zu geben, wie sie immer ihr letztes Ziel gewesen ist, d. h. wo sie es unternimmt, den Sinn des menschlichen Lebens auf Grund einer Lehre von den gültigen Werten zu deuten, scheint sie doch mit Rücksicht auf den Abschluß der Wertlehre nicht in einer prinzipiell günstigeren Lage zu sein. Das Material, auf das sie dann angewiesen ist, sträubt sich ebenfalls gegen die Fesseln einer fertigen Systematik. Mögen wir noch so fest davon überzeugt sein, daß Werte unabhängig von uns gelten und unserm Dasein »objektiven« Sinn verleihen, so sind sie doch unserer Kenntnis nur soweit zugänglich, als sie an wirklichen Gütern haften, und diese stellen sich uns stets als das Produkt einer geschichtlichen Entwicklung dar. Alles Geschichtliche aber hat seinem Wesen nach etwas Unabgeschlossenes. Wie die Zukunft aussieht, kann niemand wissen. Das allein ist sicher, daß sie bisher immer Neues gebracht hat. Ben Akiba hat unrecht. Sein Standpunkt ist der des Greises, welcher das ihm Unbekannte nicht mehr zu sehen vermag. Alles, was geschieht, ist noch niemals dagewesen. Daher können wir nicht sicher sein, wieweit Güter sich entwickeln werden, an denen unbekannte Werte haften, und welche neuen Probleme sich aus ihnen für die Philosophie als Wertwissenschaft und damit auch für die Weltanschauungslehre ergeben. Ist doch z. B. das Kulturgut Wissenschaft, d. h. das Suchen nach Wahrheit um der Wahrheit willen, im europäischen Geistesleben erst verhältnismäßig spät entstanden und wird sogar jetzt in seinem Wesen von Philosophen noch nicht begriffen, wie der Versuch zeigt, den Wahrheitswert »pragmatistisch« auf den »Nutzen« zu gründen. Weshalb also soll nicht schon der nächste Tag etwas bringen, das geeignet ist, jedes Wertsystem, welches wir heute schaffen, morgen wieder umzustoßen?

I. Das offene System.

Derartige Ueberlegungen sind nicht ohne weiteres abzuweisen. Mit Rücksicht auf sie wird die Philosophie es in der Tat vermeiden, ihre Gedanken in jeder Hinsicht fertig zu machen. Aber zwingt dieser Umstand sie zu einem Verzicht auf jede Systematik? Läßt sich nicht Weite und Unbefangenheit des Blickes auch mit einem Willen zum System vereinen? Muß mit anderen Worten ein System immer so geschlossen werden, daß darin kein Platz mehr für das Neue bleibt? Es besteht kein Grund, der die Philosophie hindern könnte, systematisch zu verfahren, wenn sie dabei das anstrebt, was man ein offenes System nennen kann.

Doch was heißt das? Soll ein Gedankengebilde in derselben Hinsicht systematisch und zugleich offen sein? Das ergäbe einen Widerspruch. Aber so ist es auch nicht gemeint. Die Offenheit bezieht sich vielmehr lediglich auf die Notwendigkeit, der Unabgeschlossenheit des geschichtlichen Kulturlebens gerecht zu werden, und die eigentliche Systematik kann auf Faktoren beruhen, die alle Geschichte überragen, ohne deshalb mit ihr in Konflikt zu kommen. Damit haben wir wenigstens ein Problem gewonnen und wollen nun zusehen, auf welchem Wege seine Lösung eventuell zu erreichen ist.

Vorher jedoch muß klar werden, daß es sich hier in Wahrheit um ein notwendiges Problem handelt. Man könnte nämlich glauben, es lasse sich auch allein mit Hilfe des historischen Materials trotz seiner Unabgeschlossenheit sehr wohl ein System der Werte aufstellen, das für eine Deutung des Lebenssinnes ausreicht. Man braucht nur die vorhandenen Kulturgüter in eine Anzahl von Gruppen zu bringen, die sich nach den an ihnen haftenden Werten prinzipiell voneinander unterscheiden, und so zu ordnen wie jede andere Wissenschaft ihren Stoff. Ja, bei einem Blick auf die Geschichte der Wertphilosophie seit Kant scheint es, als habe sich eine Gliederung der Werte, in denen die Probleme der Philosophie stecken, so weit bereits herausgebildet, daß sogar allgemeine Uebereinstimmung wenigstens darüber herrscht, welches die Hauptgruppen sind. Kant behandelt vier Wertarten, die logischen, die ästhetischen, die ethischen und die religiösen, und durch die Einteilung in wissenschaftliches, künstlerisches, sittliches und religiöses oder »metaphysisches« Leben darf, wenn man diese Begriffe nur weit genug faßt, das geschichtliche Gebiet der Kultur, aus dem die philosophischen Probleme erwachsen, als abgeschlossen gelten. Bisher wenigstens ist man im Prinzip nicht weiter gekommen. Auch die umfassendste Philosophie der Werte, die in unseren Tagen versucht ist, die Münsterbergs, überschreitet diese Vierteilung nicht. Danach bliebe nur noch die systematische Ord-

nung innerhalb der Hauptgruppen problematisch, und die hierbei entstehenden Fragen müssen sich ebenfalls im Anschluß an den geschichtlichen Stoff beantworten lassen. Mehr als das aber darf man nicht verlangen. Freilich, ein System für alle Zeiten erreicht die Philosophie auf diesem Wege nicht. Doch sobald man sie nur richtig als Weltanschauungslehre versteht, hat sie völlig genug getan, wenn sie ihre Zeit in Gedanken erfaßt. Ueber die früheren Versuche, mehr zu leisten, ist die Entwicklung stets hinweggegangen. Sie starben in dem Augenblicke, in dem sie fertig wurden, und sind auf dem Friedhof der Geschichte beigesetzt. Wozu diese Gräber um noch eines vermehren? Je ausschließlicher wir das System an der lebendigen Gegenwart orientieren, um so sicherer dürfen wir sein, daß es lebendig bleibt. Stellen wir in dem Entwicklungsgang der Wissenschaft mit unserm Denken dann auch nur eine Stufe dar, so verbindet uns doch gerade dieser Umstand mit der Zukunft. Sie wird da weiter arbeiten, wo wir aufhören mußten, und so *unser* Werk fortsetzen. Können wir nicht in einem bewußten Verzicht auf Abgeschlossenheit unsere Stärke suchen?

In gewissem Sinne trifft das zu, und vollends ist es richtig, daß die Philosophie an den historisch gegebenen Kulturgütern zuerst die Werte zu finden hat, um sie dann zu ordnen. Aber hierdurch ist das Problem ihrer Systematik doch nicht gelöst. Alles kommt nämlich darauf an, was wir unter »Ordnung« verstehen. Die Zusammenstellung, die wir System nennen, darf nicht bloße Nebeneinanderstellung sein. Sonst kommen wir zu einer »summa« im Sinne einer Enzyklopädie und damit in bedenkliche Nähe eines philosophischen Konversationslexikons. In der Ordnung muß vielmehr ein *Prinzip* stecken. Können wir dies der Geschichte entnehmen?

Selbst wenn wir uns auf eine Klassifikation des gegebenen Materials beschränken, werden wir doch *Vollständigkeit* anstreben, und schon damit tun wir einen Schritt ins Uebergeschichtliche. Wir suchen Einteilungen, deren Glieder einander ausschließen, so daß alles, was in die eine Gruppe nicht hineinpaßt, notwendig in die andere gehört. Es sind, um das sogleich an Beispielen zu erläutern, alle Güter entweder Personen oder nicht Personen, also »Sachen«, und unser Verhalten zu ihnen ist entweder als Aktivität oder nicht als Aktivität und dann als »Kontemplation« zu bestimmen. Gelingt es, ein System zu bilden, das auf lauter solchen Alternativen aufgebaut ist — und dann allein ordnen wir das Gegebene vollständig — so erhalten wir nicht nur einen Ueberblick über die an den vorhandenen Kulturgütern haftenden Werte, sondern wir dürfen auch hoffen, neu auftauchende Produkte der geschichtlichen Entwicklung

darin unterzubringen, denn wir vermögen, um wieder an die Beispiele zu denken, nicht einzusehen, wie Güter entstehen sollen, die weder Personen noch Sachen sind, und denen gegenüber wir uns weder aktiv noch kontemplativ verhalten. Schon dies zeigt, wie in jedem System sich übergeschichtliche Faktoren finden, und wie sie sich mit den geschichtlichen so verbinden lassen, daß ein offnes System entsteht.

Doch auch wenn wir uns eine noch so vollständige Klassifikation der Werte aufgestellt denken, so kann sie uns nicht befriedigen, sobald wir an die Aufgabe der Philosophie erinnern, eine Weltanschauung zu geben. In ihr muß der Sinn unseres Lebens einheitlich gedeutet, d. h. seine Mannigfaltigkeit auf ein Zentrum bezogen sein, das alles zusammenhält, und das Prinzip dieser Einheit darf auch in dem Wertsystem nicht fehlen, welches der Deutung zugrunde liegen soll. Danach aber werden wir in einer Klassifikation, die nur vollständig ist, vergeblich suchen. Es fehlt in ihr die Ordnung, welche den Werten als Werten mit Rücksicht auf ihre Geltung zukommt, d. h. sie ist noch nicht als Stufenfolge oder Rangordnung zu verstehen. Gerade die Möglichkeit aber, die Werte gegeneinander abzuschätzen, brauchen wir, wenn von einheitlicher Deutung unseres Lebenssinnes die Rede sein soll. Deshalb hat die Philosophie das an den vorhandenen Kulturgütern zu findende Material noch in anderer Weise in ein übergeschichtliches System aufzunehmen. Sie muß die niemals aus dem bloß Geschichtlichen zu beseitigende Zufälligkeit mit einer Notwendigkeit der Rangordnung verknüpfen, und zwar so, daß auch in den dadurch entstehenden geschlossenen Wertzusammenhängen noch Platz für die Unabgeschlossenheit des geschichtlichen Lebens bleibt. Hierdurch tritt die Schwierigkeit, die in dem Begriffe eines offenen Systems steckt, erst ganz zutage.

Ist sie lösbar? Wir erinnern zunächst an eine schon oft angestellte allgemeine Betrachtung. Die Not der Systematik entsteht daraus, daß der Stoff, an dem allein die Werte zu finden sind, in unaufhörlicher Entwicklung begriffen ist. Durch den Entwicklungsgedanken scheint alles unsicher und schwankend zu werden. Und doch hat seine Anwendung eine unverrückbare Grenze, wie leicht einzusehen ist, wenn wir daran denken, daß alles sich entwickeln kann mit Ausnahme der Entwicklung selbst. Was als Voraussetzung *jeder* Entwicklung zu gelten hat, ist der Entwicklung entzogen und zeigt daher auch einen übergeschichtlichen Charakter. Diesen schlichten Gedanken, der den *absoluten* Evolutionismus aufhebt, wenden wir auf die Entwicklung der Wertphilosophie an. Mag sie sich mit der geschichtlichen Kulturlage inhaltlich dauernd verändern, so muß doch das, was zu ihren formalen Voraussetzungen gehört,

dem Strom der Entwicklung entzogen sein. Dazu aber sind erstens irgend welche Werte zu rechnen, die gelten, zweitens irgend welche wirklichen Güter, an denen die unwirklichen gültigen Werte haften, und drittens auch Subjekte, die wertend zu Werten und Gütern Stellung nehmen, denn nur für sie kann eine Weltanschauung als Deutung ihres Lebenssinnes bestehen. Insofern wir mit dem Kreis dieser inhaltlich unbestimmten Begriffe aus der geschichtlichen Entwicklung der Wertphilosophie herausgehoben sind, dürfen wir den Versuch wagen, mit ihrer Hilfe auch formale Begriffe von Stufen der Wertverwirklichung zu bilden, deren Werte für die Subjekte, die zu ihnen Stellung nehmen, in einer bestimmten Rangordnung stehen. Diese würde dann durch eine weitere Entwicklung von neuen Kulturgütern nicht wieder umgestoßen werden, weil sie ja nur auf dem beruht, was zu a l l e n Werten und Gütern, die von Subjekten gewertet werden, notwendig gehört. Haben wir so überhistorische Wertzusammenhänge gewonnen, dann können wir sie wieder mit dem inhaltlich erfüllten geschichtlichen Leben in Verbindung bringen, und falls es uns gelungen ist, für die darin faktisch vorhandenen Kulturgüter eine Ordnung mit Hilfe einer vollständigen Klassifikation herzustellen, muß sich schließlich aus der Kombination beider Ordnungen ein System bilden lassen, in dem einerseits die verschiedenen Wertarten auch mit Rücksicht auf ihren Inhalt im einheitlichen Zusammenhang einer Stufenfolge stehen, und in dem andererseits doch Platz für die unabgeschlossene Fülle der geschichtlichen Kulturgüter bleibt.

Damit haben wir nicht nur das Problem eines offenen Systems der Werte, sondern auch die Richtung, in der seine Lösung zu suchen ist, klar gestellt. Wollen wir jedoch wissen, was es eventuell für eine Deutung des Lebenssinnes zu leisten vermag, so dürfen wir hierbei nicht stehen bleiben, sondern müssen auch seinen Gehalt wenigstens andeuten. Wir leiten daher zuerst die übergeschichtliche Rangordnung der Werte schematisch ab, bestimmen hierauf die Haupteinteilungsprinzipien für eine vollständige Klassifikation der Kulturgüter und zeigen endlich, welches System entsteht, wenn wir die Wertstufen mit der geordneten Wertmannigfaltigkeit des geschichtlichen Lebens in Verbindung bringen. Daraus wird sich dann im Prinzip auch erkennen lassen, in welchem Sinne die Philosophie eine einheitliche Weltanschauung zu geben vermag. Doch beschränken wir uns hier auf das Wertsystem, das nur die Basis für die Weltanschauung, nicht schon diese selbst enthält.

II. Die drei Stufen der Voll-Endung.

Es ist wichtig, hervorzuheben, daß es sich in der Wertphilosophie vor allem um die Werte selbst in ihrer G e l t u n g handelt,

man sich also nicht auf die Wirklichkeiten beschränken darf, die mit Werten verknüpft sind. Andererseits ist es aber nicht möglich, bei dem Versuch einer systematischen Ordnung die Güter und die Wertungen zu ignorieren. Abgesehen davon, daß nur an Gütern Werte aufgefunden werden können, wird auch das Verhalten des Subjektes von Wichtigkeit, sobald es sich um die Stufenfolge der Werte handelt, da der Sinn des Lebens, der auf ihrer Rangordnung beruht, immer Sinn für ein Subjekt ist. Die Stufenfolge muß von vornherein als eine für das Subjekt bestehende und gültige verstanden werden. Daher gehen wir vom wertenden Verhalten aus, um das Prinzip für sie festzustellen. Das ist unbedenklich, solange wir an der begrifflichen Scheidung von Wertung, Gut und Wert festhalten und nicht meinen es löse sich die Geltung des Wertes in das psychische Stellungnehmen zu ihm auf. Wir fragen überhaupt nur nach dem »Sinn«, der den Wertungen mit Rücksicht auf Werte innewohnt, nicht nach ihrem wertindifferenten psychischen Sein, und da dieser Sinn in seiner Verschiedenheit allein durch die Verschiedenheit der Werte bestimmt wird, so muß das Prinzip der Stufenbildung, das an dem Verhalten des Subjekts zutage tritt, auch für die Stufen der Güter und Werte selbst maßgebend werden.

Jedes Subjekt, das Werte in Gütern verwirklicht, setzt sich ein Ziel, und das Streben danach wird ihm nur dann sinnvoll erscheinen, wenn es sein Ziel entweder erreicht oder sich der Erreichung annähert. Es richtet sich mit andern Worten auf ein Ende des Strebens, und seine Tendenz ist, das Streben, soweit es auf dieses bestimmte Ende geht, überflüssig zu machen. Haben wir das Ende erreicht, so ist es auch mit dem Streben »zu Ende«. Zugleich aber wird es nur dann erreicht scheinen, wenn es ein volles Ende genannt werden kann, d. h. wenn in ihm keine Lücke bleibt, die zu neuem Streben in derselben Richtung führt, und deshalb wollen wir die Tendenz, die jedes sinnvolle, auf Wertverwirklichung gerichtete Verhalten hat, ganz allgemein als Tendenz zur Voll-Endung bezeichnen. Das Wort ist dabei in seiner eigentlichen Bedeutung zu nehmen, an die wir beim Sprechen nicht immer denken, und die wir daher durch die Schreibweise hervorheben. Diese Tendenz muß, insofern sie zum Wesen der Wertverwirklichung überhaupt gehört, für jede Rangordnung der Werte maßgebend sein und kann daher zu den formalen Faktoren gerechnet werden, die mehr als bloß geschichtliche Bedeutung besitzen.

Aus ihr allein aber ergibt sich noch nichts, was für die Aufstellung von Stufen brauchbar wäre. Wir bringen sie daher mit anderen Begriffen in Verbindung, die ebenfalls mehr als geschichtlich sind. Zu jeder Wertverwirklichung gehört ein Inhalt, an den durch eine

»Form« Werte herangebracht sind, oder der wertvoll gestaltet werden soll, und ihn können wir als ein Ganzes denken, das aus Teilen besteht. Nehmen wir nun an, das Ganze sei unübersehbar in der Weise, daß es beliebig oder un-endlich viele Teile hat, und bringen wir den Gegensatz eines un-endlichen Ganzen und seiner endlichen Teile in Zusammenhang mit der Voll-Endungstendenz, so ergeben sich mehrere Arten der Wertverwirklichung in Gütern, an denen prinzipiell verschiedene Werte haften. Richtet die Voll-Endungstendenz sich auf das unerschöpfliche Ganze des Materials, dann kann ein endliches Subjekt mit der Formung nie zu Ende kommen. Die Ziele, die erreicht werden, dürfen dann nur als Stufen in einem Entwicklungsgange gelten. Wir erhalten so ein Gebiet von Gütern, das wir als das der un-endlichen Totalität bezeichnen wollen, wobei aber Un-Endlichkeit nur negativ als Unfertigkeit oder Endlosigkeit zu nehmen ist, also im Gegensatz zur Voll-Endlichkeit steht. Ferner kann sich die Voll-Endungstendenz auf einen endlichen Teil des Materials beschränken, um ihn allein zu formen. Dann liegt dem Erreichen des Endes nichts im Wege, und damit haben wir ein neues Gebiet von Gütern gewonnen, das sich als das der voll-endlichen Partikularität charakterisieren läßt. Schließlich ist noch ein drittes Gebiet wenigstens möglich, wenn es auch vielleicht ganz problematisch erscheint. Es stellt die Synthese der beiden ersten Gebiete dar, und wir können es das der voll-endlichen Totalität nennen. In ihm haben wir das letzte Ziel, das ein Streben nach Wertverwirklichung sich zu setzen vermag. Zugleich ist damit die Zahl der Gebiete von Gütern erschöpft, an denen unter diesem Gesichtspunkte notwendige Werte haften. Es bleibt zwar noch eine vierte Kombination, die der un-endlichen oder unvollendeten Partikularität übrig, aber die Objekte, die zu ihr gehören, lassen sich aus der Voll-Endungstendenz nicht als Güter verstehen, denn es handelt sich bei ihnen weder um das Erreichen eines vollen Endes noch um eine Annäherung daran, und die Werte, die sich eventuell zeigen, bleiben daher, wenn man hier überhaupt von Werten reden will, immer zufällig.

Denken wir daran, daß jedes Streben nach Wertverwirklichung und Voll-Endung in der Zeit verläuft, so können wir die drei Gebiete noch in anderer Weise charakterisieren. Da die Güter der un-endlichen Totalität nur Stufen in einem Fortschrittsprozeße sind, so ist ihre Vollendungsbedeutung stets auf die Zukunft angewiesen, d. h. ihr Wert beruht gerade darauf, daß sie Vorstufen für etwas sind, das später sein wird. Sie mögen daher auch Zukunftsgüter heißen. Im Gegensatz dazu kommt es in der Sphäre der

Partikularität zur Voll-Endung schon in der Gegenwart. Die Güter heben sich gewissermaßen aus der Entwicklungsreihe heraus, um in ihrem momentanen zeitlichen Sein zu ruhen, und können daher Gegenwartsgüter genannt werden. Schließlich hat auch die dritte Sphäre ein bestimmtes Verhältnis zur Zeit. Doch liegen ihre Güter, da das Material un-endlich ist, also in keiner Zeit ganz geformt werden kann, weder in der Zukunft noch in der Gegenwart und sind daher nur als zeitlos zu denken. Wir wollen sie Ewigkeitsgüter nennen, ohne damit irgend etwas über ihre Existenz auszusagen. Die Güter des zeitlichen, irdischen, sinnlichen oder »immanenten« Lebens werden stets entweder Zukunfts- oder Gegenwartsgüter sein, während wir die Ewigkeitsgüter, wenn wir solche annehmen wollen, ins Uebersinnliche oder »Transzendente« zu verweisen haben. Auch mit Rücksicht auf diese Gesichtspunkte ist die Einteilung vollständig. Alle Güter müssen entweder Güter des immanenten Lebens sein oder im Transzendenten liegen, und die zeitlichen Güter können nur Güter der Zukunft oder der Gegenwart sein, denn die Vergangenheit vermag mit Rücksicht auf die Vollendungstendenz keine Rolle als Schauplatz einer Wertverwirklichung zu spielen. Insofern haben wir auch hier ein übergeschichtliches Prinzip der Einteilung gewonnen, wie ein offenes System es braucht.

Selbstverständlich sagen die Begriffe der drei Wertstufen uns für die inhaltliche Deutung unseres Lebenssinnes noch nichts. Aber sie sollen leer oder formal sein, um über allen geschichtlich bedingten Inhalt hinauszuragen. Darauf allein kommt es an, daß sie uns die Möglichkeit geben, mit ihnen nicht nur eine vollständige Ordnung, sondern auch eine Rangordnung der Werte zustande zu bringen, und das ist erreicht. Betrachten wir zunächst die beiden ersten Stufen gesondert, so stehen ihre Werte in einem klaren Verhältnis zueinander. Wo das höchste Ziel gesteckt ist, die Formung der Totalität, da müssen wir als zeitliche Wesen die Voll-Endung stets in die Zukunft verschieben, also mit einer Stufe im Prozeß zufrieden sein, die Vorstufe ist. Soll dagegen die Voll-Endlichkeit in der Gegenwart erreicht werden, so haben wir auf das Ganze zu verzichten und uns auf einen Teil zu beschränken. Beide Gebiete zeigen also sowohl einen Vorzug als auch einen Mangel und sind daher zunächst einander nebenzuordnen. Das dritte Wertgebiet der voll-endlichen Totalität dagegen vereinigt die Vorzüge der beiden ersten Stufen miteinander und läßt die Mängel verschwinden. In ihm ist demnach auch das höchste Gut zu finden, das wir zu denken vermögen, und es fällt zugleich von ihm neues Licht auf das Verhältnis der beiden ersten Stufen zueinander. Die Beschränkung auf Partikularität

kann nämlich, solange dies Gebiet nur für sich betrachtet wird, als ein absoluter Mangel erscheinen: es hängt an der bloßen Gegenwartsvollendung in der Zeit der Fluch der Endlichkeit. Im Vergleich dazu verleiht die Möglichkeit einer Annäherung an die vollendliche Totalität den Zukunftsgütern von vornherein die höhere Würde. Sollte es jedoch gelingen, auch die voll-endliche Partikularität mit der voll-endlichen Totalität in eine notwendige Beziehung zu setzen und die Gegenwart in der Ewigkeit zu verankern, was nur von der Weltanschauungslehre, nicht vom System der Werte entschieden werden kann, dann würde die voll-endliche Partikularität von der transzendenten Welt her eine Weihe erhalten, die sie mit Rücksicht auf die Voll-Endungs-Tendenz sogar über die un-endliche Totalität der Zukunftsgüter stellt, da es in dieser Sphäre ja über das Streben nach dem Ganzen nie hinauskommt, also ein volles Ende in keiner Weise erreicht wird.

Diese formalen Wertverhältnisse weiter zu erörtern, ist nicht nötig, denn nur das war zu zeigen, daß hier überhaupt Prinzipien für eine Rangordnung zu finden sind. Ihre Fruchtbarkeit kann erst klar werden, wenn wir sie ausdrücklich mit dem inhaltlich bestimmten Leben in Verbindung bringen. Daher kehren wir zu der schon einmal angedeuteten Möglichkeit zurück, innerhalb der geschichtlichen Kultur mit Hilfe von Einteilungsprinzipien, die auf einer Alternative beruhen, eine vollständige Klassifikation der Güter herzustellen.

III. Kontemplation und Aktivität, Sache und Person.

Auch diese Ordnung wird übergeschichtlich sein müssen und daher nur auf das Rücksicht nehmen, was sich an allen Kulturgütern überhaupt findet. Damit ist uns der Ausgangspunkt gegeben. Von jedem Kulturmenschen können wir sagen, daß er als Persönlichkeit im Zusammenhange mit anderen Persönlichkeiten, also in einem sozialen Zusammenhange lebt und in irgend einer Weise darin tätig ist. Kurz, es handelt sich im geschichtlichen Leben erstens um *Persönlichkeiten*, zweitens um deren *soziale Zusammenhänge*, drittens um ihre *Aktivität*, und zugleich sehen wir, daß diese drei Begriffe notwendig miteinander verknüpft sind. Jede persönliche Tätigkeit bezieht sich, wenn auch vielleicht auf langen Umwegen über Unpersönliches, schließlich auf eine Persönlichkeit. Diese kann freilich eventuell nur die eigene sein, aber auch dann muß von einem sozialen Moment gesprochen werden, denn jeder Mensch lebt in einem sozialen Zusammenhang und ist daher sozial tätig zu nennen, selbst wenn seine Aktivität einen antisozialen Charakter trägt. Dem Sozialen in diesem weitesten Sinne des Wortes ist das Asoziale, nicht

das Antisoziale gegenüber zu stellen. Damit rechtfertigt es sich, daß wir die Kulturgüter zu einer Gruppe zusammenfassen, deren Werte an aktiven sozialen Persönlichkeiten haften.

Ebenso aber ist klar, daß in diese Gruppe nicht alle Kulturgüter eingehen. Wie schon angedeutet, gibt es außer dem aktiven Verhalten noch ein kontemplatives, dessen Sinn darin besteht, nicht mehr »praktisch« auf die Welt einzuwirken, sondern sie lediglich zum Objekte der Betrachtung zu machen. Die Gliederung ist vollständig, da hier nur das sinnvolle, auf Wertverwirklichung gerichtete Verhalten in Frage kommt und dieses immer entweder als Aktivität oder als Kontemplation zu charakterisieren ist. Damit sind andere, ebenfalls alternative Gegensätze aufs engste verknüpft. Das kontemplative Verhalten kann sich freilich auf alle Erlebnisinhalte beziehen. Trotzdem werden ihm gegenüber die Gegenstände, auf die es sich richtet, einen anderen Charakter annehmen, als ihn im sozialen Leben die aktiven Persönlichkeiten zeigen. Was wir nur kontemplativ betrachten, ist für uns nicht mehr »Persönlichkeit« in dem Sinne, in dem wir selbst es sind, und in dem ein anderer Mensch uns beim Handeln gegenübersteht. Auch die Person wird vielmehr für die Kontemplation zur Sache und hebt sich damit zugleich aus den sozialen Zusammenhängen heraus, in denen wir uns handelnd mit anderen Persönlichkeiten befinden. Insofern sind die Güter der Kontemplation als asozial zu bezeichnen, so daß die zweite Hauptgruppe, die wir gewinnen, durch die notwendig zusammengehörigen Begriffe der Kontemplation, der Unpersönlichkeit oder Sachlichkeit und des asozialen Momentes bestimmt ist. Dadurch sind die Güter wieder erschöpfend eingeteilt, denn es läßt sich nicht einsehen, wie ein Gut weder eine Person noch eine Sache, weder sozial noch asozial sein sollte.

Daß diese Gliederung, auch abgesehen von ihrer Vollständigkeit, für die Philosophie von Bedeutung ist, bedarf keines Beweises. Die Einteilung in »theoretische« und »praktische« Philosophie, die in dem Gegensatze von Kontemplation und Aktivität auftritt, ist alt, und ebenso ist man gewöhnt, die Gegenstände in Sachen und Personen zu gliedern. Dadurch daß wir einen notwendigen Zusammenhang zwischen diesen beiden Einteilungsprinzipien annehmen, zeigt sich aber noch etwas Anderes, das Beispiele leicht klar machen. Die ästhetischen und die logischen Werte haften unter den angegebenen Voraussetzungen beide an Sachen und sind daher in eine Gruppe zusammen zu fassen, während die ethischen Werte in die andere Gruppe gehören, da sie sich nur an Personen finden oder höchstens von Personen aus auf Sachen übertragbar sind. Ferner werden wir

uns der Kunst und der Wissenschaft gegenüber kontemplativ, den Personen gegenüber jedoch, wenigstens soweit sie ethisch sind, stets in irgend einer Weise aktiv verhalten. Diese Zusammenfassung der logischen und der ästhetischen Werte und ihre Trennung von den ethischen, denen gegenüber sie etwas Gemeinsames haben, führt uns nicht nur über die bloße Nebeneinanderstellung, wie sie vielfach üblich ist, hinaus zu einer übergeschichtlichen, für alle Zeiten gültigen Ordnung, sondern sie muß auch für die Deutung eines einheitlichen Lebenssinnes wichtig werden.

Endlich lassen sich noch andere, ebenfalls viel verwendete philosophische Begriffe mit dieser Gliederung in Verbindung bringen, und es sei wenigstens auf einen Gegensatz noch hingewiesen, der für die Gestaltung des Systems entscheidend ist. Die Kontemplation richtet sich ihrem Wesen nach auf alle denkbaren Erlebnisinhalte. Damit ist der Begriff der Totalität, auf den sie angewendet werden kann, notwendig als unerschöpfliche oder un-endliche Mannigfaltigkeit bestimmt, und daraus folgt, daß die Kontemplation nach Vereinheitlichung im Sinne einer Vereinfachung streben wird, um zum Ende zu kommen. Insofern können wir von einer monistischen Voll-Endungstendenz sprechen. Denken wir dagegen daran, daß das aktive Verhalten sich auf Personen bezieht, so bestimmt sich nicht nur der Begriff der Totalität anders, sondern es darf auch von einer monistischen Tendenz wie beim kontemplativen Verhalten nicht mehr die Rede sein. Das Universum, auf das die Aktivität sich richtet, ist die Totalität der Persönlichkeiten, mit denen wir in sozialen Zusammenhängen stehen, und wo Personen als Güter in Frage kommen, sind sie immer in ihrer individuellen Verschiedenheit und Vielheit zu berücksichtigen. Deshalb muß das Streben nach Wertverwirklichung auf dem aktiven, sozialen und persönlichen Gebiet einen pluralistischen Charakter tragen. Daß es sich auch bei dem Begriffspaar Monismus oder Pluralismus ebenso wie bei den anderen Einteilungsprinzipien um eine Alternative handelt, ist selbstverständlich, und somit ist durchweg eine Gliederung der Güter gegeben, deren Prinzipien nicht in den Strom der geschichtlichen Entwicklung des Kulturlebens zu ziehen sind.

Nach weiteren derartigen Einteilungsgründen fragen wir hier nicht. Schon die angegebenen genügen für unsern Zweck. Es läßt sich mit ihnen die Wirklichkeit der geschichtlichen Kulturgüter soweit in ein System bringen, daß es möglich ist, dessen Hauptgruppen mit der Wertordnung nach den drei Vollendungsstufen in Verbindung zu setzen und dann zu sehen, wie dadurch ein System von sechs Gebieten entsteht, in dem einerseits die vorhandenen Güter so unter-

gebracht sind, daß ihre Werte eine Rang- oder Stufenordnung zeigen, und in dem andererseits zugleich noch Platz für die Werte der Kultur bleibt, die eventuell eine weitere geschichtliche Entwicklung uns zum Bewußtsein bringen kann.

IV. Die sechs Wertgebiete.

1. Um sogleich festen Boden unter den Füßen zu haben, nehmen wir unsern Standpunkt auf einem besonderen Gebiete der geschichtlichen Kultur. Das dürfen wir, ohne uns dadurch den Vorwurf der unsystematischen Willkür zuzuziehen. Die Philosophie soll, soweit das möglich ist, wissenschaftlich sein. Wir haben uns daher von vorneherein auf den Boden der Wissenschaft zu stellen. Fragen wir, auf welchem Gebiet wir uns dann nach den angegebenen Einteilungsprinzipien befinden, so ist zunächst klar, daß das wissenschaftliche Verhalten zur Kontemplation gehört, daß Wissenschaft keine Person, sondern eine Sache ist, und daß sie zu den asozialen Gütern zählt, denn so groß ihre Bedeutung für das soziale Leben sein mag, so kann doch der Eigenwert, der an ihr haftet, die Wahrheit, in seiner Reinheit nicht als sozial gelten. Ist etwas wahr, so bleibt es wahr ohne Rücksicht darauf, ob es eine Gemeinschaft gibt, während ethische Güter wie Ehe, Familie, Staat usw. nicht einmal begrifflich vom sozialen Leben loszulösen sind, und auch ihre Werte daher als soziale Werte bezeichnet werden müssen. Ebenso ist klar, in welche Gruppe von Gütern die Wissenschaft gehört, wenn wir die Einteilung nach den drei Voll-Endungsstufen in Betracht ziehen. Sie richtet sich auf alles, was Inhalt unseres Erlebens werden kann, und sucht es zu erkennen. Damit steht sie vor einem unerschöpflichen Material, dem gegenüber ihre monistische Tendenz niemals zum vollen Ende kommen kann. Sie ist also in das Gebiet der un-endlichen Totalität zu verweisen und den Zukunftsgütern zuzurechnen, bei denen alles Erreichte als Vorstufe für ein noch nicht Erreichtes, immer zu Erstrebendes zu gelten hat. Es bleibt in ihr bei einer niemals zu überwindenden Spannung, bei der Unruhe einer endlos weitertreibenden Frage, auf die es nur vorläufige Antworten gibt.

Dieser Mangel an Voll-Endung kommt in charakteristischer Weise, um das wenigstens anzudeuten, auch in ihren logischen Grundlagen zum Ausdruck. Ihrer monistischen Tendenz stehen zwei Dualismen entgegen, die zu ihrem Wesen gehören und auf theoretischem Gebiete niemals zur Einheit zu bringen sind: die Gegensätze von Form und Inhalt und von Subjekt und Objekt. Zwar gibt erst die Verbindung der Form mit dem Stoff einen theoretischen »Gegenstand«, aber jede wissenschaftliche Einsicht, an der Wahrheit haftet, nimmt

notwendig die Gestalt eines Urteils an, das die Zusammengehörigkeit von Form und Inhalt bejaht, und darin liegt zugleich eine Zweiheit, da Stoff und Form, grade um als zusammengehörig bejaht zu werden, als getrennt gedacht werden müssen. Der »Begriff« zeigt Einheit lediglich scheinbar, denn er enthält Wahrheit nur, soweit er seinem Sinne nach einem Urteil logisch äquivalent gesetzt werden kann, also ebenfalls die Zusammengehörigkeit von Form und Inhalt zum Ausdruck bringt. So wenig wie diese Spannung läßt sich der Dualismus von Subjekt und Objekt in der Wissenschaft jemals aufheben. Es muß das Subjekt stets einem von ihm unabhängigen Objekt gegenüberstehen, wenn es überhaupt »objektiv« erkennen soll. So kommt die theoretische Kontemplation auch in dieser Hinsicht niemals zu einem vollen Ende, sondern bleibt von dem Material, das sie zu erfassen strebt, in eigenartiger Weise entfernt.

Die Frage, ob außer der Wissenschaft noch andere Gebilde vorhanden oder denkbar sind, die zu dieser kontemplativen, unpersönlichen und asozialen Seite der un-endlichen Totalität oder der Zukunftsgüter gehören, mag hier unerörtert bleiben. Es kam nur darauf an, das wissenschaftliche Leben dem System einzuordnen und es als geschichtlich gegebenes Beispiel der ersten Voll-Endungsstufe zu verstehen. Lediglich als Beispiele haben auch im folgenden die Kulturgüter zu gelten, die wir bei der weiteren Entwicklung des Systems heranziehen.

2. Zunächst ist zu zeigen, was auf der kontemplativen Seite über die urteilende Wissenschaft hinaustreibt. Soll es zur Voll-Endung kommen, so muß jede Spannung aufgehoben werden. Doch beschränken wir uns vorläufig auf das Verhältnis von Form und Inhalt. Es läßt sich ein Gegenstand der Kontemplation denken, dessen Bestandteile nicht einmal als zusammengehörig voneinander getrennt sind. Ja, wenn wir uns einem Objekt gegenüber nicht urteilend, sondern anschauend verhalten, dann wissen wir gar nichts davon, daß es aus Form und Inhalt besteht. Lediglich für die theoretische Reflexion darüber ist der Dualismus vorhanden. Das anschauende Subjekt »erlebt« unmittelbar eine Einheit, und gerade in ihr liegt der Wert. Jede Problematik, jede Unruhe der Frage, sogar die Bejahung der Zusammengehörigkeit ist geschwunden. So kommen wir zu Gütern, die andere als logische Werte zeigen, und ihrer Realisierung steht keine Schwierigkeit entgegen, wenn die Kontemplation auf eine Bemächtigung der Totalität verzichtet. Dafür erreicht sie voll-endliche Partikularität.

Suchen wir nach einem Beispiel im Kulturleben, so finden wir die Werke der Kunst. Auch dies Gut gehört wie die Wissenschaft,

so wichtig es bisweilen für das soziale Leben der Personen werden mag, nicht nur in die kontemplative, sondern auch in die unpersönliche und asoziale Sphäre, aber es weist nicht über sich in die Zukunft hinaus. Es hat seine volle Bedeutung für den gegenwärtigen Moment. Ja, für viele wird das, was wir unter Voll-endung verstehen, geradezu mit dem ästhetischen Werte identisch sein. Die künstlerische Form faßt ein Stück des Erlebnisinhaltes so zusammen, daß sie es aus der Verbindung mit der übrigen Welt und damit aus jeder fortschreitenden Entwicklung herauslöst. So ruht das Kunstwerk in sich als voll-endeter Teil. »Ausgestoßen hat es jeden Zeugen menschlicher Bedürftigkeit.«

Man wende nicht ein, das ästhetische Urteil bejahe die Zusammengehörigkeit von Form und Inhalt. Urteile sind immer theoretisch. »Aesthetische Urteile« gibt es streng genommen nicht. Was man so nennt, ist ein theoretisches Urteil über ästhetischen Wert. In ihm treten freilich Form und Inhalt auseinander, aber damit haben wir eben die Sphäre der ästhetischen Kontemplation verlassen. Theoretisch betrachtet nimmt auch der ästhetische Wert die Gestalt der »Norm« an und führt Spannung mit sich. Der ästhetische Zustand selbst jedoch kennt dies Sollen nicht. Die Norm gilt, aber sie schweigt. So können wir zunächst die logischen und die künstlerischen Werte auseinanderhalten und systematisch ordnen. Beide gehören in die Sphäre des Kontemplativen, Unpersönlichen und Asozialen, aber die einen haften an un-endlicher Totalität, die andern an voll-endlicher Partikularität.

3. Damit ist jedoch diese Reihe nicht abgeschlossen. Es entsteht die Frage, ob auch ihre dritte Stufe geeignet ist, Gebilde der geschichtlichen Kultur zu charakterisieren. In der Kunst war der Dualismus von Form und Inhalt überwunden, aber es bleibt noch der von Subjekt und Objekt, denn nur wenn wir ein Kunstwerk uns als Objekt gegenüberstellen, haben wir zu ihm ein rein ästhetisches Verhältnis. Dieser Gegensatz stört die partikulare Voll-endung nicht, weil es nur auf das Objekt ankommt, und das Subjekt sozusagen vergessen wird. Soll jedoch auf der höchsten Stufe der Kontemplation die Totalität erfaßt werden, so muß Einheit in jeder Hinsicht vorhanden sein, also auch das endliche Subjekt im All-Einen aufgehen.

Bisweilen glaubt die Wissenschaft, zu dieser Voll-endung vorzudringen, wenn sie lehrt, daß nur der Intuition, nicht dem Verstand, das Wesen der Welt sich erschließe, doch bleibt eine derartige »Welt-Anschauung« als Erkenntnis problematisch. Wichtiger für unsern Zusammenhang ist die geschichtliche Tatsache einer Art von Religion, und zwar kann als Beispiel die konsequente Mystik, etwa der Buddhis-

mus, dienen. Hier wird der Anspruch erhoben, daß die Welt in ihrer Totalität kontemplativ erfaßt sei, so daß auch das Subjekt restlos im All verschwindet. Jeder Dualismus ist aufgehoben. Alles ist der eine Gott. Im Pantheismus findet nicht nur der Monismus seine Voll-endung, sondern auch der unpersönliche und asoziale Charakter der Werte kommt auf diesem Gebiet der voll-endlichen Totalität zum reinsten Ausdruck. Das Individuum ist nichts. Die Gemeinschaft der Individuen zeigt keine Beziehung des Einen zu einem Andern mehr. Ich bin Du. Du bist ich. Alle Vielheit und damit auch jedes soziale Moment, das mindestens zwei Personen voraussetzt, geht im All-Einen unter. Die »Welt« wird verneint. Gott allein ist Alles.

Damit sind die drei prinzipiell voneinander verschiedenen Arten der Kontemplation, die das geschichtliche Kulturleben zeigt, nebst den entsprechenden Gütern und Werten als Stufen im System untergebracht. Alles Andere ist, soweit nicht persönliche, soziale und aktive Momente hineinspielen, die wir hier zu ignorieren haben, als Mischform der drei genannten Typen zu verstehen. Ja, diese Ordnung der logischen, ästhetischen und mystischen Werte nimmt nicht nur das faktisch vorhandene kontemplative, unpersönliche und asoziale Leben auf, sondern bietet zugleich eine Gewähr dafür, daß auch seine späteren Arten, die eventuell die weitere Kulturentwicklung bringt, wenigstens soweit notwendige Werte daran haften, hineinpassen werden, denn wir vermögen nicht einzusehen, wie es noch ein Gebiet geben sollte, das unter dem Gesichtspunkt der Voll-Endungstendenz von den drei angeführten in der Weise verschieden ist wie diese voneinander. Wir können daher diese Seite verlassen und uns den persönlichen, sozialen Gütern der Aktivität zuwenden. Freilich werden nicht alle Philosophen anerkennen, daß es wahrhaft gültige Werte auch hier gibt. Weil das Wesen der Philosophie Kontemplation ist, glaubt man oft, daß der philosophische Sinn des Lebens nur in der Kontemplation selbst gefunden werden könne. Der konsequente Mystiker wird sogar nur seine Art Kontemplation gelten lassen und daher lediglich den Ewigkeitsgütern Wert zuerkennen oder in Wissenschaft und Kunst höchstens Vorstufen auf dem Wege sehen, der zum »Schauen« des all-einen Gottes führt. Mit solcher Stellungnahme zu besonderen Werten haben wir es hier jedoch nicht zu tun. Das ist Sache der Weltanschauung. Wir suchen ein möglichst vollständiges System der Werte und müssen daher auch die aktive, persönliche und soziale Sphäre mit ihrem pluralistischen Prinzip unbefangen anerkennen, um der Weltanschauungslehre die breiteste Basis zu geben.

4. Bei der Frage, ob sich hier ebenfalls für die drei Stufen der Voll-Endung Beispiele im geschichtlichen Leben finden lassen, gehen wir von den Werten aus, die allein noch übrig zu bleiben scheinen, wenn wir an die Vierteilung der Kultur in wissenschaftliches, künstlerisches, sittliches und religiöses Leben denken. Die ethischen Güter haben bisher keinen Platz gefunden. In welches Gebiet gehören sie? Der Begriff des sittlichen Lebens ist nicht so leicht zu bestimmen wie der der Wissenschaft und der Kunst oder der mystischen und pantheistischen Religion. Das allein wird man allgemein zugeben, daß ethische Güter Personen sind, und ebenso dürfen wir uns auf ihre Aktivität beschränken, da wir voraussetzen wollen, daß ethisches Leben nicht Kontemplation ist. Wir reden von der Ethik nur, soweit sie als »praktische« Philosophie den handelnden Menschen zu ihrem Gegenstande macht. Was aber verleiht der aktiven Persönlichkeit den spezifisch ethischen Charakter? Mit dieser Frage kommen wir zu einer Fülle von Problemen, die hier nicht zu lösen sind. Wollen wir trotzdem den sittlichen Werten ihre Stelle im System geben, so müssen wir zunächst ein Gebiet herausgreifen, das jedenfalls in die ethische Sphäre fällt: den pflichtbewußten Willen der dem »Gesetz« freiwillig gehorchenden, »autonomen« Persönlichkeit. Vielleicht ist der so entstehende Begriff zu eng. Doch jedenfalls haben wir damit ein Reich abgesteckt, das es im Kulturleben faktisch gibt, und an dem Werte haften, die in unser System einzuordnen sind.

Trotzdem dürfen wir hierbei nicht stehen bleiben. Der Wertbegriff, den wir so gewinnen, ist, obwohl er zu eng erscheinen kann, in anderer Hinsicht zu weit. Als Pflicht kann die Realisierung jedes Gutes auftreten, d. h. auch der wissenschaftliche und der künstlerische Mensch gehorcht freiwillig der Norm und hat einen autonomen Willen, wenn er die Wahrheit um der Wahrheit, die Schönheit um der Schönheit willen sucht, ein Umstand, der von Bedeutung für die Weltanschauungslehre ist, hier jedoch nicht weiter verfolgt werden soll. Nur den spezifisch ethischen Willen müssen wir näher bestimmen. Bisher haben wir von Persönlichkeit und Aktivität gesprochen, das soziale Moment jedoch ignoriert. Deshalb schien der Begriff der Autonomie zu weit: der freie Wille kann sich auch auf die asozialen Güter des unpersönlichen, kontemplativen Lebens beziehen. Verstehen wir dagegen Sittlichkeit als soziale Sittlichkeit, d. h. denken wir daran, daß das Pflichtbewußtsein nicht allein auf die Verwirklichung von Werten überhaupt, sondern auf Realisierung autonomer Persönlichkeiten im sozialen Leben gerichtet ist, dann kommen wir zu einem neuen Gebiet von Gütern und Werten, das sich scharf gegen die bisher genannten abgrenzt. Ihm ist seine Stelle im System anzuweisen.

Ubi homines sunt, modi sunt. In jedem Zusammenhange von aktiven Persönlichkeiten bildet sich etwas heraus, was wir als »Sitte« bezeichnen, d. h. es werden gewisse Formen des Lebens jedem Mitglied der Gesellschaft zugemutet. Durch sie ist das Individuum sozial gebunden. Solange es sich nur um ihre instinktive Befolgung handelt, haben sie für uns noch kein Interesse. Nimmt jedoch der Mensch mit Bewußtsein zu den Sitten Stellung, so daß er die einen ausdrücklich billigt, die andern verwirft, stellt er sich also selbständig der Gesellschaft gegenüber, um »frei« über seine Gebundenheit zu entscheiden, dann entsteht »Sittlichkeit« als autonome Anerkennung des Pflichtgemäßen im sozialen Leben. Sie ist eine Willensbeschaffenheit, aus der Handlungen hervorgehen, die für das Zusammenleben der Menschen von Bedeutung sind, und sie kann selbstverständlich auch einen antisozialen Charakter tragen, ohne darum weniger sozial zu sein. Immer ist das Gut, an dem die ethischen Werte in diesem Sinne haften, die Persönlichkeit selbst, wie sie in den sozialen Zusammenhängen steht, und der Wert, der sie zum Gut macht, ist die Freiheit innerhalb der Gesellschaft oder die soziale Autonomie. Doch handelt es sich selbstverständlich bei den ethischen Gütern nicht nur um die einzelnen Persönlichkeiten, sondern ebenso auch um die Gemeinschaften. Das ganze soziale Leben muß unter den Gesichtspunkt gestellt werden, daß es die freien, autonomen Persönlichkeiten zu fördern hat, und von hier aus sind dann Verbände wie Ehe, Familie, Staat, Nation, Kulturmenschheit usw. in ihrer ethischen Bedeutung zu verstehen. Die Werte, die an diesen Gütern haften, wollen wir für den Fall, daß jemand unsern Begriff des Ethischen zu eng findet, die s o z i a l e t h i s c h e n nennen. Jedenfalls ist so ein Gebiet für unsere Zwecke genügend abgegrenzt. Die sozialethische Tendenz geht dahin, daß überall, im privaten und im öffentlichen Leben, freie Persönlichkeiten sich herausbilden, Individuen, die in der Mannigfaltigkeit ihrer Handlungen durch autonomen Willen bestimmt sind. Es haben daher auch die sozialen Institutionen des sexuellen, wirtschaftlichen, rechtlichen, politischen, nationalen Lebens sich so zu gestalten, daß sie den Personen Autonomie gestatten oder, so mannigfaltig ihr Inhalt auch sein mag, durch die Form der persönlichen Freiheit zu Gütern werden.

Die Frage, die wir im Interesse des Systems zu stellen haben, ist die: kann es auf dem sozialethischen Gebiete zur Voll-endung kommen? Man sieht leicht ein: das Streben nach Totalität steht ihr auch hier entgegen. Zwar handelt es sich nicht um das Ganze des Erlebnisinhaltes, das geformt werden soll, wie bei der theoretischen Kontemplation, aber das ethisch differente Universum ist ebenfalls-

unerschöpflich. Nach dem pluralistischen Prinzip der Persönlichkeits-Voll-endung ist jeder Mensch in seiner Individualität und Besonderheit gleich wichtig in bezug auf die Sittlichkeit. Selbst wenn wir annehmen wollten, es vermöge das einzelne Individuum absolut autonom zu werden, so wäre das für die allgemeine ethische Voll-endungstendenz nicht entscheidend. Es kommt auf den sozialen Zusammenhang der Persönlichkeiten an, und in ihm werden, um nur das Eine hervorzuheben, stets neue Menschen geboren, die alle zur Autonomie zu erziehen sind. Immer neue Kombinationen entstehen, die neue Schwierigkeiten mit Rücksicht auf die soziale Freiheit schaffen. Die Gesamtheit der einzelnen Persönlichkeiten und ebenso die Fülle der sozialen Institutionen werden daher nie in dem Sinne ethisch voll-endet sein, daß sie jedem Individuum die soziale Autonomie garantieren, die seiner Besonderheit entspricht. Ein Ausgleich der Spannung zwischen Sein und Sollen ist hier nicht zu erreichen. Deshalb stellen diese Güter sich wie die Wissenschaft als Zukunftsgüter dar und gehören zur un-endlichen Totalität.

Ja, wir können, ebenso wie im Theoretischen, die Spannung im Wesen der Sache selbst aufzeigen. Ist das zentrale ethische Gut die pflichtbewußte Persönlichkeit, so *soll* aus ihm das Sollen gar nicht schwinden. Ohne Anerkennung einer Norm gibt es keine Freiheit mehr im Sinne der Autonomie, also auch keine soziale Sittlichkeit. Mit dem sozialethischen Gut ist der Mangel an Voll-endung durch einen in ihm steckenden Antagonismus notwendig verknüpft. Alles soll sittlich sein, und doch sind wir nur so lange sittlich, als die Freiheit noch nicht in jeder Hinsicht erreicht ist. Von einem *Sollen des Sollens* wird dieses Gebiet der un-endlichen Totalität auf der aktiven, persönlichen und sozialen Seite der Güter beherrscht.

5. Damit ist nicht nur das sozialethische Leben mit seinen Werten systematisch eingeordnet, sondern zugleich ergibt sich: die Voll-Endungs-Tendenz treibt auch über diese Sphäre hinaus. Selbstverständlich wird das Ethische hierdurch ebensowenig herabgesetzt wie das Theoretische durch seine Einordnung in die Zukunftsgüter. Der Gedanke der rastlos vorwärtsschreitenden un-endlichen Entwicklung zur Totalität hat vielmehr in beiden Fällen seine unantastbare Größe. Darum brauchen wir jedoch seine Grenze nicht zu übersehen, und sie muß aufs deutlichste zutage treten, sobald wir daran denken, daß alles *persönliche* Leben nur in der Gegenwart wirklich lebendig ist und daher durch den dauernden Hinweis auf die Zukunft in seinem innersten Wesen problematisch zu werden droht. Es ist immer nur für etwas Anderes da, und dieses Andere kann ebenfalls niemals so realisiert werden, daß es zum in sich selbst

ruhenden Leben gedeiht. Solange nur die Arbeit an überpersönlichen Gütern in Betracht kommt, mag das Bewußtsein uns erheben, daß wir uns ganz und gar in den Dienst der Zukunft stellen. Handelt es sich aber um die Persönlichkeit selbst, dann wird der Gedanke, daß in ihrem Dasein alles nur Vorstufe ist, unerträglich. In einem noch ganz anderen Sinne als auf der kontemplativen Seite ergibt sich daher die Notwendigkeit eines Gebietes, in dem es wirklich zu einem vollen Ende kommt, und in dem auch das gegenwärtige Leben des aktiven, sozialen Menschen seine Bedeutung für sich erhält. Damit sind wir wieder bei einer neuen Stufe der Voll-Endung angelangt.

Fragen wir jedoch nach dem Namen, den sie führen soll, so läßt uns die Philosophie, wie sie sich bisher entwickelt hat, hier im Stich. Freilich ist schon oft gesagt worden, daß der Begriff des pflichtbewußten Willens den Sinn unseres Lebens nicht befriedigend zu deuten vermöge. Doch mit Unrecht hat man deswegen die Ethik angeklagt. Man sollte die Autonomie als ihren Zentralbegriff unangetastet lassen und dafür um so entschiedener die Frage stellen, ob es möglich ist, mit ethischen Werten allein bei der Deutung des persönlichen und aktiven Daseins auszukommen. Auch darauf darf man sich nicht beschränken, ästhetische oder mystische Werte mit heranzuziehen, da diese in der unpersönlichen und kontemplativen Sphäre liegen. Man muß vielmehr einsehen, daß es Güter und Werte gibt, die in die üblichen philosophischen Schemata nicht paßen. Selbstverständlich kann man alles, was zum aktiven und persönlichen Leben gehört, »ethisch« *nennen*, aber zweckmäßig ist das nicht, denn dann bezeichnet man mit einem Worte zwei Arten von Werten, die ebenso verschieden sind wie die theoretischen und die ästhetischen. Begrifflich müssen wir jedenfalls die Güter des persönlichen Gegenwartslebens von den sozialethischen Zukunftsgütern scheiden. Sie heben sich als voll-endliche Partikularität wie ruhende Inseln aus dem Strom der endlosen Kulturentwicklung heraus, ohne darum zu Kunstwerken zu werden oder schon ins Transzendente, Zeitlose zu weisen. Das umgrenzt sie scharf und schützt sie vor Verwechslung.

Aber haben wir vielleicht nicht nur den Prinzipien unseres Systems zuliebe ein Gebiet konstruiert, dem keine Wirklichkeit entspricht? Die Antwort darauf ist mit der hier notwendigen Kürze nicht leicht zu geben. Es bietet sich zwar eine große Mannigfaltigkeit von Tatsachen dar, die unter den Begriff des voll-endeten persönlichen Gegenwartslebens fallen, aber sie lassen sich gerade wegen ihrer Fülle nur schwer einheitlich kennzeichnen. Einen Versuch dazu dürfen wir an dieser Stelle, wo allein die Vollständigkeit des Wertsystems in Frage steht, nicht unternehmen. Wir beschränken uns daher auf einige

Beispiele, die dartun sollen, daß es hier überhaupt Probleme gibt.

Sehen wir auf das Soziale im engeren Sinne, so können wir an die vielen Beziehungen denken, die sich innerhalb der Familie entfalten. Gewiß werden die Verhältnisse von Mann und Frau, von Eltern und Kindern auch durch Pflichten geregelt und stehen im Dienst sozialethischer Freiheit. Aber dürfen wir das Familienleben nur unter diesem Gesichtspunkt würdigen? Was eine Mutter bedeutet, und was sie ihrem Kind sein kann, das werden wir dann niemals ganz verstehen. Mütterlichkeit ist ein Wert, der nicht allein für die zukünftige Entwicklung wichtig ist. Die soziale Bindung, an der er haftet, trägt vielmehr ganz den Charakter eines sich genügenden, in sich ruhenden Gegenwartslebens. Und genau dasselbe gilt von all den Verhältnissen, die wir mit den Namen der Liebe, der Güte, der Freundschaft, der Geselligkeit bezeichnen, jenen sozialen Gütern, die in dem privaten und intimen Leben eine so große Rolle spielen. Welche Mannigfaltigkeit entsteht da, je nachdem es sich im »Hause« oder außerhalb um die Beziehungen von Menschen verschiedenen oder gleichen Geschlechtes, von Erwachsenen zu Erwachsenen, von Kindern zu Kindern oder von Erwachsenen zu Kindern handelt. Das alles erfüllt ganz den lebendigen Moment, das bedarf keiner Einordnung in eine Reihe, um bedeutsam zu werden, und gerade darin steckt ein großer Teil vom Sinn unseres persönlichen, aktiven, sozialen Daseins. Ferner gewinnt in dieser Sphäre auch das antisoziale Verhalten eminente Bedeutung. Wir meiden jede »Gesellschaft«, um »zu uns selbst zu kommen«, und wir können dann wirklich ganz allein sein in Sehnsucht und Erfüllung, oder allein mit der Natur, um »in ihre tiefe Brust, wie in den Busen eines Freunds, zu schauen«. Auch dabei entfaltet sich ein großer Reichtum der Güter, je nachdem wir in der Heimat oder in der Fremde in Beziehung treten zur Lebendigkeit der Tiere und Pflanzen oder zur »toten« Natur, etwa beim Anblick des Sternenhimmels, wenn das Ich sich »kosmisch« erweitert. Jeder kennt solche Stunden der Einsamkeit mit ihrem in sich gegründeten Wert. Können wir ihre Bedeutung in eines der üblichen Schemata pressen? Vielleicht spielen religiöse Momente in sie hinein, aber das erschöpft ihr Wesen nicht. Ebensowenig wird es gelingen, den Sinn, der an umfassenderen sozialen Komplexen haftet, restlos auf die bisher genannten Werte zurückzuführen. So ist die Nation zwar gewiß ein sozialethisches Gut, insofern sie in Verbindung mit dem politischen Leben steht, reicht zugleich aber in ihrer Bedeutung weit über den Staat hinaus. Die Kollektiv-Persönlichkeiten der Völker sind, wie die einzelnen Individualitäten, Güter, die sich nicht als

bloße Stufen einordnen lassen in den geschichtlichen Entwicklungsgang.

Freilich, es ist nicht leicht, zu sagen, worauf das beruht. Wenn wir betonen, daß individuelles persönliches Leben der verschiedensten Art seinen besonderen »Stil«, seine in sich ruhende »Melodie«, seinen unvergleichlichen »Rhythmus« offenbare, daß es dadurch sein Dasein voll rechtfertige und jede Frage nach einem »wozu« abweise, so meinen wir zwar oft das, was hier in Betracht kommt, aber wir greifen dann nach Bildern aus der ästhetischen Sphäre, um die Vollendung in der Gegenwart zu charakterisieren, und gerade das dürfen wir in diesem Zusammenhange nicht, denn so gewiß die beiden Stufen der voll-endlichen Partikularität verwandte Züge aufweisen, z. B. darin, daß ihre Normen schweigen und nur für die theoretische Reflektion als Sollen ins Bewußtsein treten, ebenso notwendig ist es, die Formen des Lebens, das wir jetzt im Auge haben, streng von allen ästhetischen Formen zu scheiden. Sonst kommen wir zur »schönen Seele« oder zu verwandten Begriffen eines kontemplativen Aesthetentums, und gerade vor der Verwechslung hiermit haben wir uns am sorgfältigsten zu hüten. Nicht mit einer sachlichen Harmonie, bei welcher die Betrachtung verweilt, und die uns vom gesellschaftlichen Wollen und Handeln ablöst, sondern allein mit Werten des persönlichen, aktiven und sozialen Daseins haben wir es zu tun, wenn wir das voll-endete Gegenwartsleben als ein besonderes Gebiet abgrenzen. Eher als irgendwo anders könnten wir von »Lebenswerten« sprechen, um diese voll-endliche Partikularität zu kennzeichnen, doch dürfen wir nie vergessen, daß das Leben als bloßes Leben wertindifferent ist, der Ausdruck Lebenswert also besser vermieden wird.

Trotzdem kann schon jetzt klar sein, daß sich die an der vollendeten Gegenwart des persönlichen Daseins haftenden Werte bei der Deutung unseres Lebenssinnes nicht entbehren lassen und daher mit Recht auch im System ihre Stelle suchen. Wenn die Philosophie sie bisher fast ganz vernachlässigt oder mit anderen Werten verwechselt hat, so gibt es dafür mehrere Gründe. Zum Teil handelt es sich in dieser Sphäre um unscheinbare, alltägliche, triviale Dinge. Ihre Werte sind so selbstverständlich, daß sie nicht auffallen. Sie spielen zwar quantitativ in jedem Menschenleben, manche an jedem Tage, eine große Rolle, aber vielleicht hält man sie gerade deswegen nicht für würdig, Gegenstand philosophischer Untersuchung zu sein. Wissenschaft, Kunst, Religion, das sind sozusagen »große« Angelegenheiten, und auch die Probleme der Sittlichkeit drängen sich jedem auf, da die Pflicht mit ihrem »du sollst« uns mahnend den

Ernst des Lebens zeigt. Der partikularen persönlichen Gegenwartsvollendung mit ihrer schlichten Stille scheint die Größe, ja zum Teil der Ernst zu fehlen. Haben nicht wenigstens einige der genannten Güter etwas allzu Gewöhnliches, Durchschnittliches? Die Philosophie soll uns über den Alltag erheben. Mit Recht hält sie sich von der bloßen Gegenwartsvollendung fern.

So kann man wohl meinen, aber trotzdem ist es verkehrt, sich bei dem Versuch einer wahrhaft umfassenden Weltanschauung auf das zu beschränken, was den Sinn des Daseins von Heiligen, sittlichen Heroen, kriegerischen Helden, Genies der Wissenschaft und der Kunst, kurz von Ausnahmemenschen bestimmt. Auch der Durchschnittsmensch wendet sich an die Philosophie, und sie darf das nicht unbeachtet lassen, wodurch der quantitativen Ausdehnung nach in vielen Fällen sogar hauptsächlich der Sinn des Lebens erfüllt wird.

Was es vielleicht schwer macht, dies zu erkennen, und was ebenfalls dazu beiträgt, daß man oft die angegebenen Güter in ihrer Eigenart übersieht, beruht auf einem Umstand, der für das ganze Gebiet des persönlichen, aktiven, sozialen Lebens von Bedeutung ist. Wir können von einem Prinzip der Personal-Union reden. Auf der kontemplativen, unpersönlichen und asozialen Seite sind die verschiedenen Werte nicht nur begrifflich zu trennen, sondern sie haften auch an faktisch verschiedenen Gütern. Die Wirklichkeit, mit der sich logischer Sinn verknüpft, ist selten zugleich Träger ästhetischer Werte. Anders steht es hier. Die verschiedenen Wertarten sind an derselben Person zu finden. Dieser Umstand hebt jedoch die Notwendigkeit ihrer begrifflichen Trennung nicht auf. Im Gegenteil, wollen wir zur Klarheit über den Sinn unseres Lebens kommen, so müssen wir gerade das am strengsten scheiden, was faktisch immer miteinander verbunden ist, damit wir die Verschiedenheiten nicht übersehen. Erst dann lassen sich auch die Konflikte in ihrer Bedeutung würdigen, die zwischen den verschiedenen Wertgebieten des persönlichen Lebens entstehen können, und die besonders zwischen den ethischen Pflichten und den Gütern des vollendeten Gegenwartslebens nicht ausbleiben werden.

Doch, es ist nicht möglich, alle Fragen, die sich hier aufdrängen, weiter zu verfolgen. Nur daß überhaupt ein eigenartiges Wertgebiet vorliegt, sollte gezeigt werden. Um seine prinzipielle Wichtigkeit hervortreten zu lassen, weisen wir schließlich noch auf einen Punkt hin, der in gewisser Hinsicht schon über die reinen Gegenwartsgüter hinausführt und insofern von Bedeutung auch für die Gliederung des Systems ist. Zweifellos wird der persönliche Sinn des einen Menschen-

lebens mehr durch Zukunftsgüter und die endlose Arbeit an ihnen, der Sinn des anderen mehr durch Gegenwartsgüter und ihre Vollendung bestimmt, und für den unbefangenen Blick muß mit Rücksicht hierauf auch ein Unterschied der Geschlechter zutage treten. Gewiß sind an jeden Menschen, an die Frau wie an den Mann, sozialethische Forderungen zu stellen. Aber man wird doch nicht verkennen, daß trotz aller Ausnahmen das Wesen des Mannes im allgemeinen mehr auf Zukunftsarbeit zumal im öffentlichen Leben, das Wesen der Frau mehr auf Arbeit am Gegenwartsleben angelegt ist, wie es in Stille und Intimität abläuft. Nur ein einseitig moralistischer Entwicklungs- und Fortschrittsfanatismus kann deswegen die Frauen geringer werten. Hat man die Gegenwartsgüter aus der Voll-endungstendenz in ihrer prinzipiellen Bedeutung als das verstanden, was für ein in sich gegründetes Menschenleben nicht entbehrt werden kann, so ergibt sich die Möglichkeit, gerade der weiblichen Eigenart eine ebenso hohe Stellung im Gesamtsinn des Daseins anzuweisen wie der männlichen, obwohl sich nicht leugnen läßt, daß die Arbeit für die sich geschichtlich entwickelnde öffentliche Kultur hauptsächlich von Männern getan wird. »Weiblichkeit«, ist, so wenig sie als Sollen zum Bewußtsein zu kommen braucht, wenn das Leben ihre Form trägt, ein ganz besonders wichtiger Wert im Gebiet der persönlichen Gegenwartsgüter. Dies darf mit den oft gemachten Unterscheidungen, daß die Frau mehr durch das, was sie »ist«, der Mann mehr durch das, was er »tut«, Bedeutung habe, daß die Frau der Natur näher stehe als der Mann, mehr Zustandswesen, weniger Leistungswesen, mehr subjektiv, weniger objektiv sei, usw., usw., nicht verwechselt werden. Auch bei der persönlichen Voll-endung in der Gegenwart handelt es sich um Leistungen, um Aktivität, ja um objektive »Kulturarbeit« wenigstens in dem Sinne, daß sie über alle bloße Natur weit hinausführt, aber freilich um eine Aktivität und eine Kulturarbeit von ganz besonderer Art, um Leistungen, die eben nicht nur Stufen in der historischen Entwicklung sind, sondern alle Geschichte überragend in sich zum vollen Ende kommen.

Von hier aus dürfen wir vielleicht hoffen, auch die Bedeutung der Geschlechtsliebe für den Sinn des Lebens zu würdigen und ihre Stelle im System der Güter zu bestimmen. An ihr haftet ein eigener Vollendungswert. Selbstverständlich steht dabei nicht der natürliche Trieb in Frage, denn der ist wie alles bloß Natürliche wertindifferent. Auch um Bedeutung der Liebe für die Fortpflanzung handelt es sich nicht, denn unter diesem Gesichtspunkt wird sie zum Mittel für Zwecke herabgesetzt und kann nie in ihrem Eigenwert als Gegen-

wartsgut verstanden werden. Ebenso ist ganz von ihrer sozialethischen Bedeutung abzusehen, also nicht etwa ihre Beziehung zur Form der Ehe zu erörtern, und auch die religiöse Weihe, die ihr vielleicht zukommt, hat hier bei Seite zu bleiben. Nur die individualisierte persönliche Liebesbeziehung selbst, wie sie in sich gegründet ist, soll gedeutet werden, und hierfür wird das Verhältnis von endloser Zukunftsarbeit und Gegenwartsvollendung wichtig. Gehören nämlich beide zu unserm sinnvollen Dasein, und stellt jede für sich isoliert betrachtet eine Einseitigkeit dar, dann muß der oft zu seinem Schmerz fast ganz auf unvollendbare Zukunftsarbeit angewiesene Mann die denkbar innigste sinnlich-geistige Lebensgemeinschaft mit einer Frau, die in der Gegenwart sich und ihr Tun zu vollenden vermag, wie die Voll-endung seines eigenen Dasein empfinden, ohne daß er sein Streben nach un-endlicher Totalität aufzugeben braucht, und umgekehrt vermag die Frau, die ihr endliches Gegenwartsleben vielleicht als Enge fühlt, in der Liebe zum Mann und seinem Werk eine befreiende Zukunftsperspektive zu gewinnen, ohne daß sie dabei den voll-endeten Gegenwartscharakter ihres Wesens einbüßt. Auf diesem Wege, der hier nur flüchtig angedeutet werden kann, würden wir auch die Bedeutung des oft ausgesprochenen Wortes verstehen, daß erst Mann und Frau zusammen den »vollen« Menschen ausmachen, und begreifen, daß das Ideal der »Menschlichkeit« sich gerade nicht auf das bei Mann und Frau Gleiche richtet, als ob Männlichkeit und Weiblichkeit bloße »Hüllen« des Menschen wären, sondern daß Voll-endung in der Vereinigung des wesentlich Verschiedenen und durch seine Verschiedenheit aufeinander Angewiesenen zu suchen ist. Insofern in den Beziehungen der Geschlechter, die auf dieser Basis ruhen, eine Synthese der beiden ersten Stufen persönlicher Werte vorliegt, hätte das Prinzip der L i e b e als höchster Wert des voll-endeten persönlichen Gegenwartslebens zu gelten.

6. Zugleich führt der Gedanke an Synthese uns weiter. Wie auf der kontemplativen Seite so eröffnet sich auch hier der Ausblick auf eine dritte Stufe, welche die Vorzüge der beiden ersten ohne ihre Mängel enthält, und es ist von vorneherein klar, daß die »irdische« Liebe sie trotz der Verbindung von Gegenwart und Zukunft noch nicht zum Ausdruck bringt. Es haftet an ihr die Endlichkeit der Partikularität, und deshalb erscheint sie, wenn wir an die Rangordnung der Voll-endungsstufen denken, so lange problematisch, bis es gelungen ist, sie mit dem höchsten Gut und seinem absoluten Wert in Beziehung zu setzen. So muß es vollends mit den andern Gütern des vollendeten Gegenwartslebens der Personen stehen: es fehlt ihnen

die notwendige Verbindung mit dem Ganzen des persönlichen Universums. Hierdurch kommen wir zum Problem der voll-endlichen Totalität auf dieser Seite des Wertsystems. Wie haben wir den Abschluß der persönlichen Reihe zu denken? Das ist die letzte Frage, die wir noch stellen müssen.

Ein Vergleich mit den Stufen der Kontemplation wird uns die Antwort geben. Dort drang die monistische Voll-endungstendenz zuerst über den theoretischen Dualismus von Form und Inhalt, dann über den von Subjekt und Objekt zum All-Einen vor. Auch hier hat die voll-endliche Partikularität die Spannung des autonomen ethischen Sollens gelöst, aber die Vielheit des individuellen Lebens konnte dadurch nur gesteigert werden. Jeder Einzelne findet partikulare Voll-endung in seiner besonderen Art. Wir sind im Gebiet des Pluralismus und müssen darin bleiben. Deshalb darf auch auf der höchsten Stufe die voll-endliche Totalität sich nicht so zu dem einen »Ganzen« gestalten, daß sie die Fülle des persönlichen Lebens aufhebt wie die Gottheit des Pantheismus. Es zeigt vielmehr die letzte Stufe hier notwendig zwei Seiten. Erstens kann das Subjekt so wenig im Objekt untergehen, daß vielmehr ein Ideal absoluter Subjekts-Voll-endung zu bilden ist: an die Stelle des Pantheismus tritt der Glaube an einen persönlichen Gott. Außerdem aber muß neben ihm die Vielheit der einzelnen Personen oder »Seelen« voll erhalten bleiben. Zum zweitenmal im System kommen wir damit zur Religion, und das ist notwendig, denn früher konnten wir nur den Pantheismus unterbringen. Jetzt finden auch andere religiöse Werte ihren Platz. Neigte der Glaube als Abschluß der kontemplativen, unpersönlichen und asozialen Reihe mit monistischer Tendenz notwendig zur Weltverneinung, so darf es sich hier, wo das persönliche Leben der vielen Individuen sich voll-enden soll, nur um Bejahung der Fülle persönlicher und sozialer Aktivität handeln. Jedenfalls treten hier Gott und »Welt« auseinander und müssen auch bei noch so enger Verbindung getrennt bleiben. Die Beziehung zur Gottheit als der voll-endlichen Total-Persönlichkeit befreit das endliche Dasein der Subjekte zwar von Unvollkommenheiten, kann es aber nicht etwa mystisch vernichten. Im Gegenteil, durch persönliche Anteilnahme am persönlichen Transzendenten und Ewigen, das wir lieben und von dem wir uns geliebt glauben dürfen, haben wir unser persönliches Leben in seiner individuellen Fülle zu erhöhen. So allein kommt die pluralistische Tendenz zum Abschluß. Diese Religion stützt und befestigt das Leben in Gegenwart und Zukunft, indem sie ihm einen Wert gibt, den es aus eigener partikularer Kraft nicht aufzubringen vermag. Es wird das Ewige in das Zeitliche, das Göttliche

in das Menschliche, das Absolute in das Relative, das Voll-endliche in das Endlose und Endliche, die Totalität der Person in die Partikularität hineingetragen und so auch dem noch Sinn verliehen, was unter den bisherigen Gesichtspunkten als unvollendet oder geradezu als sinnwidrig im persönlichen Leben erscheinen konnte.

Hierdurch muß das Prinzip klar sein. Selbstverständlich kann es in einer Weltanschauung nicht zwei religiöse Wertarten geben. Wir breiten hier die verschiedenen Werte in systematischer Anordnung möglichst vollständig aus, und das Problem, wie das religiöse Leben sich einheitlich deuten läßt, kümmert uns in diesem Zusammenhange nicht. Vollends fragen wir in keiner Weise nach der »Wahrheit« der einen oder der andern Religion, sondern konstatieren nur die Tatsache, daß der persönliche Gott des Theismus und die Fülle aktiver Seelen in unserm Schema ebenso ihren Platz haben, wie der Pantheismus auf der Seite des kontemplativen Lebens. Der voll-endlichen Totalität des Objektes, die wir dort fanden, muß hier die voll-endliche Totalität des Subjektes entsprechen, und während dort alles persönlich-individuelle, aktive und soziale Leben in der Arm-Seligkeit des Monismus unterging, wird hier pluralistisch sein Reichtum im Ewigen verankert. Als Persönlichkeiten haben alle Einzelnen zur persönlichen Gottheit ein persönliches Verhältnis und verbinden so ihre individuelle Partikularität mit der voll-endlichen Totalität. Als Individuen sind sie tätig am »Reiche Gottes auf Erden« und können dadurch mehr als endliche Individuen werden. Schließlich zeigt sich auch das soziale Moment über alles Vergängliche hinaus gesteigert. Tritt doch die Gottheit in dieser Religion der Fülle jedem Ich als ein besonderes Du gegenüber, mit dem es sich in innigster Gemeinschaft weiß. Die göttliche Liebe nimmt die irdische in sich auf und gibt ihr die höchste Weihe. In jeder Hinsicht, in persönlicher, aktiver und sozialer, kann der Gläubige hoffen, vom Fluch der Endlichkeit erlöst zu werden.

Das mag zur Charakterisierung dieses Gebietes genügen, das ebenso wie die letzte Stufe der Kontemplation einen religiösen Charakter trägt, aber trotzdem Werte von prinzipiell anderer Art umfaßt. Fragen wir schließlich nach seinem Verhältnis zum wirklichen Kulturleben, so findet sich unter den geschichtlichen Religionen wohl keine, die sich mit diesem Ideal persönlicher Voll-endung restlos deckt. Doch das ist für unsern systematischen Zusammenhang nicht von Bedeutung. Es genügt, daß einige der wichtigsten Züge, die wir schematisch ableiten konnten, auch im faktisch vorhandenen religiösen Leben, z. B. im Christentum, ihre Ausprägung gefunden haben. Ja, überall, wo man an einen persönlichen Gott glaubt, neben dem die

Vielheit der individuellen Seelen ihre Selbständigkeit behält, tritt der entscheidende Gegensatz zum Monismus und Pantheismus zutage. Im übrigen sind die historischen Religionen als Gebilde zu verstehen, in denen Elemente aus beiden Typen sich zusammenfinden. Es wird z. B. die christliche Mystik als eine Mischform zu begreifen sein, die Persönlichkeitswerte der sozialen Aktivität mit pantheistischen Idealen der asozialen Kontemplation verbindet. Doch kommt es uns nirgends darauf an, das geschichtliche Kulturleben mit seinen Nuancen und Abstufungen einzugliedern, sondern es galt nur, die Güter nach der prinzipiellen Verschiedenheit der an ihnen haftenden Werte zu ordnen.

V. Wissenschaft und Weltanschauung.

Daher können wir die Ausführungen über das System jetzt schließen. Die sechs Hauptgattungen der Werte, die mit dem Anspruch auf Geltung auftreten, also Probleme der Philosophie enthalten, sind untergebracht. Nicht nur Logik, Ethik, Aesthetik und zwei Arten von Religionsphilosophie haben wir als notwendige philosophische Disziplinen verstanden, sondern auch ein bisher noch nicht existierender Teil, die Philosophie des voll-endeten persönlichen Gegenwartslebens, ergibt sich als Forderung. Ebenso müssen neue Güter, die eventuell die Zukunft entwickeln wird, ihren Platz finden können. Insofern ist das System offen und doch zugleich ein System. Vor allem haben wir nicht eine bloße Nebeneinanderstellung, sondern eine Rangordnung in je drei Stufen gewonnen, so daß es im Prinzip möglich wird, nach dem einheitlichen Sinn unseres Daseins zu fragen.

Andererseits ist jedoch ebenso entschieden hervorzuheben: über die L ö s u n g der Weltanschauungsprobleme sagt uns dies System der Werte noch nichts. Unter Rangordnung war immer nur ein f o r m a l e s Verhältnis zu verstehen. Welches von den Gütern als höchstes oder zentrales zu gelten, von welchem Gebiet aus man zu einer Einheit der Weltanschauung vorzudringen hat, und welche inhaltlich bestimmte Stufenfolge der Werte entsteht, das bleibt in jeder Hinsicht unentschieden. Besitzt die persönliche oder die sachliche Reihe den Primat? Gibt der Monismus oder der Pluralismus die Wahrheit? Haben wir die »Welt« zu verneinen oder zu bejahen? Man darf nicht einmal behaupten, daß entweder in der letzten Stufe der Kontemplation oder in der letzten Stufe der Aktivität die absoluten Werte liegen müssen, denn vielleicht stehen beide gleichwertig nebeneinander, oder man kann auch das ganze Gebiet der voll-endlichen Totalität als ein transzendentes für problematisch erklären.

Lehnt man dementsprechend sowohl den Theismus als auch den Pantheismus ab, dann bleibt es vollends zweifelhaft, wie die Zukunfts- und Gegenwartsgüter auf der persönlichen und unpersönlichen Seite sich zueinander verhalten, ob man eine mehr an der Wissenschaft oder an der Kunst, mehr an der Sittlichkeit oder an der voll-endeten persönlichen Gegenwart orientierte Weltanschauung zu bilden hat. Gilt ein logischer oder ein ästhetischer, ein ethischer oder ein »erotischer« Idealismus, wie man ihn nach dem höchsten Prinzip der persönlichen Gegenwartsgüter nennen könnte, oder ist vielleicht jeder dieser Standpunkte einseitig und ungenügend? Alles das erscheint vorläufig noch gleich möglich, und wir denken nicht daran, eine Entscheidung an dieser Stelle anzudeuten. Ja, nicht einmal das steht fest, ob die Philosophie als reine Wissenschaft auf diese Fragen überhaupt eine Antwort zu geben vermag. Eventuell muß sie sich damit begnügen, auf Grund des Wertsystems die verschiedenen möglichen Formen einer in sich konsequenten Deutung des Lebenssinnes zu entwickeln, um es dem einzelnen Individuum zu überlassen, die Weltanschauung zu wählen, die am besten zu seiner persönlichen überwissenschaftlichen Eigenart paßt. Jedenfalls betrifft dies alles nicht mehr das Wertsystem selbst und bleibt daher hier dahingestellt.

Wohl aber müssen wir ein anderes Problem erörtern, das den Charakter der Philosophie als Wissenschaft betrifft. Nehmen wir einmal an, es sei gelungen, alle die angedeuteten Fragen in einer umfassenden Weltanschauung zu beantworten, so wird gerade dann noch eine Frage entstehen, die sich auf das System der Güter bezieht. Die Weltanschauungslehre hat nämlich darin bisher noch keine Stelle gefunden. Die Philosophie muß schließlich auch sich selbst einordnen. Sie will freilich Wissenschaft sein und scheint also in das erste Wertgebiet zu gehören, aber man kann aus unsern Ausführungen den Schluß ziehen, daß sie dann bei der angegebenen formalen Ordnung der Werte stehen zu bleiben habe. Die Gründe dafür liegen nahe. Eine einheitliche und inhaltliche Deutung des Lebenssinnes trägt nicht mehr den Charakter eines offenen Systems, denn dieses beruhte darauf, daß die Wertgebiete *nur* formal bestimmt waren. *Erfüllen* wir die Schemata irgendwie, um eine Weltanschauung zu erhalten, so wird das System geschlossen. Damit kommen wir wieder zu dem Problem zurück, von dem wir ausgegangen sind, und die Schwierigkeit ist sogar vergrößert. Wir erkannten die Wissenschaft als Zukunftsgut. Eine geschlossene Weltanschauung auf wissenschaftlicher Basis erscheint also ganz fragwürdig. Ja, man kann noch weiter gehen. Geschlossenheit bedeutet in unserer Sprache so viel wie Voll-endlichkeit,

deshalb muß die Weltanschauungslehre in eine andere Sphäre als die Wissenschaft fallen. Selbstverständlich bleibt sie Kontemplation. Die Tatsache der vielen Systeme, die es faktisch gibt, wird jedoch den Gedanken an voll-endliche Totalität nicht leicht aufkommen lassen, und demnach müssen die Weltanschauungen, als Gebilde voll-endlicher Partikularität, den Kunstwerken gleichen. Das hat man denn auch vielfach geglaubt, und unser Wertsystem macht den Grund dafür verständlich.

Trotzdem ist die Philosophie, auch als geschlossenes System, nicht Kunst. Sie bleibt vielmehr ganz und gar, d. h. nicht nur in ihrer Grundlage, Wissenschaft, und gerade unsere Ordnung der Güter kann das zeigen. Wir dürfen nicht vergessen, daß die Wertgebiete mehr umfassen als die bisher für sie angeführten Beispiele und daher nicht ohne weiteres nach ihnen zu nennen sind. Dann läßt sich der Begriff der Wissenschaft erweitern. Das früher Gesagte paßt auf die Gesamtheit der Spezialwissenschaften und bleibt für sie auch gültig: die Erkenntnis der Wirklichkeitstotalität ist ein in der Ferne liegendes Ziel. Jene bisweilen geforderte »hypothetische« Metaphysik, die den Einzeldisziplinen voraneilen soll, um das fertig zu machen, womit die fachwissenschaftliche Untersuchung noch nicht zustande gekommen ist, erscheint als ein gänzlich problematisches Unternehmen. Aber um Wirklichkeitserkenntnis handelt es sich ja in der Philosophie als Weltanschauungslehre nicht. Sie will den Sinn des Lebens deuten, darunter auch den Sinn der Wirklichkeitserkenntnis, und gerade an dieser besonderen Aufgabe kann das allgemeine Prinzip klar werden, wodurch sie sich in bezug auf die Abgeschlossenheit von den Einzelwissenschaften unterscheidet. Als Logik reflektiert sie notwendig auf die letzten Ziele der Theorie. So tritt sie an die Stelle der Metaphysik, und bei etwas Vorläufigem kann sie nirgends stehen bleiben, wenn sie über den Sinn des Lebens Klarheit erstrebt, am wenigsten bei dem Versuch einer einheitlichen Deutung des Gesamtsinnes, den das Dasein der Menschen hat. Daraus verstehen wir: die Spezialwissenschaften können immer auf die Zukunft warten, die Philosophie dagegen muß ein Ende machen wollen, auf die Gefahr hin, daß es nur ein partikulares Ende ist. Insbesondere eine Philosophie der Voll-endung geht notwendig auf Voll-endlichkeit aus. Aber dieser Umstand bringt sie nur in einen Gegensatz zu den Sonderdisziplinen und hebt ihren wissenschaftlichen Charakter nicht auf. Sie ist nicht allein kontemplativ, sondern zeigt, so lange sie die Form von Urteilen und Begriffen hat, auch ein theoretisches Gepräge und ist also Wissenschaft zu nennen. Niemand hat das Recht, das Ver-

fahren der Einzel-Forschung für das einzige wissenschaftliche zu erklären.

An der Trennung von Weltanschauungslehre und Wissenschaft ist demnach nur das Eine richtig: die Philosophie, die notwendig nach letzten Zielen fragt, beraubt sich dadurch in einem gewissen Sinne der Teilnahme an der endlosen Entwicklungsreihe, d. h. sie verzichtet auf un-endliche Totalität und nimmt, um die für sie unentbehrliche Voll-endlichkeit zu erreichen, mit Partikularität vorlieb, weil sie einsieht, daß das Wesen der theoretischen Kontemplation wegen der Unerschöpflichkeit oder Un-endlichkeit des Materials für das endliche zeitliche Individuum, das Wissenschaft treibt, die Verknüpfung von Voll-endlichkeit mit Totalität im höchsten Sinne ausschließt. Sie kann daher auch als die wissenschaftliche Tätigkeit definiert werden, die darauf ausgeht, in dem Strom der rastlos vorwärtsstrebenden Entwicklung einen Ruhepunkt zu finden, und die stille steht, um die Bedeutung des bisher Erreichten für den Lebenssinn zum Bewußtsein zu bringen. Allerdings, es gehört dazu ein Mut zur Wahrheit, der zugleich ein Mut zum Irrtum ist, und es verbindet sich damit außerdem eine freiwillige Beschränkung, ein Entsagen mit Rücksicht auf die Zukunft. Doch beides, Mut und Entsagung, sind dadurch gerechtfertigt, daß die theoretische Kontemplation, wenn sie sich ihre höchsten Ziele steckt und nach dem Ende fragt, solche Ruhepunkte der Vollendung braucht.

Aber setzt der Verzicht auf un-endliche Totalität die Weltanschauungslehre als Wissenschaft nicht herab? In keiner Weise, denn ihre Partikularität und Entsagung ist von eigener Art. Sie schließt nämlich die Einreihung in den Entwicklungsgang des Zukunftsgutes Wissenschaft nicht etwa aus. Ja, man kann geradezu sagen, es liegt im Wesen der Philosophie als Weltanschauungslehre, daß sie sich in geschlossenen Systemen, also in Formen voll-endlicher Partikularität doch endlos weiter entwickelt. Der Blick auf ihre Geschichte, der jeden definitiven Abschluß fragwürdig erscheinen läßt und zur Resignation zwingt, kann trotzdem zugleich dem Systematiker Mut machen. Die Vergangenheit der Weltanschauungslehre gleicht nicht einem Friedhof mit lauter Gräbern, wie es zuerst schien. Freilich das, was die philosophischen Systeme früherer Zeiten an Wirklichkeitserkenntnis enthalten, ist zum großen Teil veraltet und hat meist nur noch ein »historisches« Interesse. Aber gerade die Denker, die nach dem Sinn des Lebens gefragt und ihn in einem geschlossenen System zum Ausdruck gebracht haben, sind, wenn man sie richtig zu verstehen weiß, nichts weniger als tot. Manche von ihnen leben heute wie am ersten Tag, und das um so mehr, je entschiedener sie nach den letzten Zielen

des menschlichen Daseins gesucht, je mehr sie sich also bemüht haben, ihr System »fertig« zu machen. Gerade die Endlichkeit ihrer Partikularität, die als ihre Sterblichkeit erscheinen kann, hat ihnen die Unsterblichkeit gesichert. Sie konnten ein Ende machen, das war ihre Größe. Deshalb ragen sie hoch empor über die Fluten des endlosen Geschehens und leuchten aus dem Dunkel der Vergangenheit zu uns hinüber.

Hiermit tritt die eigentümliche wissenschaftliche Form der Weltanschauungslehre erst in das richtige Licht. Die voll-endliche Partikularität des geschlossenen Systems wird schließlich doch in den Dienst der un-endlichen Totalität gestellt und nimmt dadurch auch an ihrer Würde teil. Es kommt der Philosoph freilich in eine besondere Lage. Er weiß, die Entwicklung wird über das System, das er jetzt aufrichtet, früher oder später hinwegschreiten. Aber er will nun einmal festhalten, was er im Moment besitzt, damit es nicht im Entwicklungsstrom verloren geht, und er hat dazu ein Recht, wenn er von der Ueberzeugung geleitet ist, daß er umfassender und einheitlicher denkt als seine Vorfahren. Er ist, um mit Fichte zu reden, in ihre Ernte gekommen und baut sich ein »Haus«, um darin zu wohnen. Einmal müssen wir als zeitliche Wesen ja doch alle ein Ende machen. Wagen wir es auch in der Wissenschaft, und treiben wir Philosophie in dem Vertrauen, daß die voll-endete Frucht unseres individuellen und partikularen Bemühens zugleich eine notwendige Stufe ist in dem un-endlichen Ganzen des überindividuellen Fortschrittsprozesses. Dann stehen wir, um wieder an unser Wertsystem zu erinnern, zwischen un-endlicher Totalität und voll-endlicher Partikularität, zwischen Zukunftsgut und Gegenwartsgut in der Mitte, und es ist nicht einzusehen, warum es dort nicht einen Platz für die Wissenschaft geben soll, die mehr sein will als Spezialforschung.

Die Bestimmung dieses Platzes ist systematisch um so bedeutungsvoller, als sich auch auf der persönlichen, aktiven und sozialen Seite ein Mittelgut zwischen der ersten und zweiten Stufe der Voll-endung ergab, und nun erst das System sich ganz symmetrisch aufbaut. Dort war es die aktive, persönliche Liebe des Mannes zur Frau, in der das Zukunftswesen an der voll-endeten Gegenwart teil hatte und so im Weiterstreben zur partikularen Voll-endung kam. Hier ist es die kontemplative, unpersönliche Liebe zum Wissen, die φιλοσοφία nach der eigentlichen Bedeutung des Wortes, welche Gegenwartsvollendung mit Zukunftsperspektive vereint. Der philosophische Eros als Sehnsucht nach Voll-endung mag sich Erfüllung nicht nehmen lassen. Er will nicht beim Un-endlichen bleiben, trotz der Ueberzeugung, daß das Reden vom Voll-endlichen nur ein »Stammeln« sein wird. Indem auf

diese Weise die Philosophie sich selbst in ihrer wissenschaftlichen Eigenart begreift, fügt sie den Schlußstein in das Gebäude des Wertsystems und rundet es in formaler Hinsicht so ab, daß sie auf seiner Basis hoffen darf, zu einer Weltanschauung zu kommen, die einheitlich und zugleich umfassend ist. In diesem »Willen zum System« steckt vielleicht eine große Unbescheidenheit, aber im Reich der theoretischen Kontemplation gelten keine »moralischen« Maßstäbe.

Die Frau und die objektive Kultur.

Von

Marianne Weber (Heidelberg).

Der philosophischen Betrachtung der Geschlechter, welche sich über die Einzelerscheinung von Männern und Frauen hinweg, auf das Suchen letzter, allgemeinster Formeln richtet, um damit das Wesenhafte eines jeden Geschlechts zu begreifen, bieten sich zwei ineinander verflochtene Tatsachenreihen: Mann und Weib gehören beide zum Geschlechte der Menschen, das sich durch die Uebereinstimmung typischer geistiger und körperlicher Beschaffenheiten von allen anderen Gattungen unterscheidet. Andrerseits besitzen sie, neben ihren Gemeinsamkeiten, einige typische spezifische Beschaffenheiten, die jedes Geschlecht vom anderen unterscheiden. Die Natur hat jedem außer einer gleichartigen Ausstattung von Anlagen und Fähigkeiten auch noch ein Sondergut zuerteilt, das beide zur Ergänzung aufeinander weist. — Diese Naturgegebenheit sowohl des Gleichseins wie des Verschiedenseins bietet sich nun einmal allen psychologisch-empirischen Erwägungen über männliches und weibliches Sein als Material dar, und ferner auch den letzten, den metaphysischen Fragen nach ihrem Wert, ihrem Sinn, ihrer »Bestimmung«; nach dem Sinn einer Spaltung der Gattung in zwei. — Nun zeigt sich in der Psychologie wie in der Philosophie der Geschlechter fast immer dies: Es sind weniger Wesen und Bestimmung des Mannes, welche die Geister beschäftigen. Er ist bei allen solchen Spekulationen im Grunde nicht der zentrale Gegenstand des Interesses. Denn so problematisch es für den einzelnen empirischen Mann sein mag, seines individuellen Wesens und seiner individuellen Bestimmung inne zu werden, so überflüssig erscheint es doch, etwa für das männliche Geschlecht als ein Ganzes, allgemeine Formeln und Normen aufzustellen. Mann und Mensch gelten eben im allgemeinen als identisch, und die Frage nach Wesen und Bestimmung des Mannes fällt deshalb zusammen mit der Frage nach Wesen und Bestimmung des Menschen. Und wenn auch

die verschiedenen Weltanschauungen darauf inhaltlich sehr verschiedene Antworten erteilen, so steht doch bei jeder ethisch orientierten Lebensphilosophie der Imperativ fest, daß der Mensch bestimmt sei, seine vom Allgemeinbewußtsein als wertvoll anerkannten Kräfte und Fähigkeiten zu entfalten und zu betätigen. Was als wertvolle Anlagen gilt kann jeweils, gemäß der verschiedenen letzten metaphysischen Orientierungen, verschieden sein, aber daß eben das Wertvolle entwickelt, ausgewirkt, betätigt werden soll, scheint selbstverständlich. Jedenfalls für den männlichen Menschen herrscht darüber kein Streit. Deshalb hat das Reflektieren über die männliche Bestimmung im Grunde nur ein abgeleitetes Interesse, und auch das Bewußtmachen gewisser typischer männlicher Beschaffenheiten wird erst wichtig als der Hintergrund, auf dem die Besonderheiten des weiblichen Wesens heraustreten sollen.

Aber dies: Wesen und Bestimmung des weiblichen Geschlechts sind immer aufs neue primärer Gegenstand des Nachdenkens geworden. Denn sofern die Frau im Unterschied zum Mann mit gewissen Besonderheiten ausgestattet ist, kann ihre Bestimmung offenbar mit der seinigen nicht völlig identisch sein. Die Beschaffenheiten von Mann und Weib verhalten sich wie zwei einander nicht völlig deckende Kreise. Und nun ist die Frage, wie groß das Gebiet ihrer Abweichung im Verhältnis zum gemeinsamen eingeschätzt und vor allem: welches Gewicht, welcher Wert ihm beigelegt wird, ob nämlich das naturgegebene Sondergut der Frau oder ihre allgemein-menschliche Ausstattung als das wertvollste Material ihrer bewußten Wesens- und Lebensgestaltung betrachtet wird.

Hierüber haben alle Zeiten gegrübelt, ohne — wie mir scheint — bisher eine völlig befriedigende Antwort zu erreichen. Das Suchen danach hat sich nämlich meist, entweder einseitig an die Besonderheit der Frau gehalten, um daraus eine spezifische Seinsart und ein besonderes Soll für sie abzuleiten; oder aber es hielt sich, ebenfalls einseitig, an ihre Gleichartigkeit mit dem Mann, um dann in einer am männlichen Wesen gebildeten Idee des Allgemeinmenschlichen das Soll für sie zu suchen. Beide Arten einer solchen, zugleich psychologischen und metaphysischen Deutung des Frauentums knüpfen an natürliche Beschaffenheiten, beide erscheinen deshalb logisch gleich möglich und gültig. — Sobald aber eine davon aus der Sphäre logischer Gleichgültigkeit heraus als Maßstab und Norm an das Lebendige herangerückt wird, so ist damit über die Frau, über die einzelne so gut wie über das Geschlecht, eine schwere Problematik verhängt. Denn nun gilt es zu wählen, nicht nur zwischen zwei möglichen Betrachtungsweisen, sondern zwischen zwei möglichen Imperativen, die

dem weiblichen Wesen, seiner Beziehung zum Leben, zur Welt grundsätzlich Verschiedenes vorschreiben. Verankert sich die Frau, gemäß dem einen Wegweiser, bloß im Boden ihrer weiblichen Besonderheit, so ist damit offenbar Sinn und Wert ihres Seins prinzipiell gebunden an die Entwicklung des Gattungshaften in ihr, an die Erfüllung ihres Weibseins; ihre Entwicklung in's Uebergeschlechtliche, Allgemeinmenschliche aber ist dann bedeutungslos. Stellt sie sich andrerseits ausschließlich auf den Boden ihrer allgemeinmenschlichen Beschaffenheit, um von da aus ihre Bestimmung zu suchen, so steht ihr zwar der Zugang zur übergeschlechtlichen Welt frei, aber in dieser Welt der Leistungen, der Sachlichkeiten ist der Mann auf Grund seiner natürlichen Anlagen der entwicklungsfähigere. Wird die Frau hier als bloßer Mensch an ihm gemessen, so muß sie geringer bewertet werden als er. Bleiben also jene beiden Deutungsformen, die sich in der tatsächlich geübten Beurteilung der Frau beständig kreuzen, als gleich legitimierte Konkurrenten unverbunden nebeneinander bestehen, so hat sie in logischer Konsequenz offenbar nur die Wahl: Entweder »spezifisch weiblich«, also ein Unvergleichbares mit dem Mann, oder aber ein »Mensch« zweiten Ranges zu sein. Was daraus im empirischen folgt, ist später eingehender zu prüfen. —

Die Anknüpfung der Imperative für die Frau an ihre allgemeinmenschlichen Beschaffenheiten hat weniger Worte bedurft, denn dies Menschliche, das entfaltet werden soll, ist ja eben die Fülle dessen, was sie an wertvollen Kräften mit dem Manne teilt, und was sie den für ihn gültigen Normen unterstellt. Für diese Art der Betrachtung bietet Plato das erste bekannte Beispiel: Ihm erscheint die Frau nur dem Grade, nicht aber der Art nach vom Manne verschieden: »Es gibt gar kein Geschäft von allen durch die der Staat besteht, welches dem Mann als Mann angehörte, sondern die natürlichen Anlagen sind auf ähnliche Weise in beiden verteilt, und an allen Geschäften kann das Weib teilnehmen nach ihrer Natur wie der Mann an allen, in allem aber ist das Weib schwächer als der Mann.« — Hier sind die Besonderheiten der Frau und ihre besonderen Aufgaben völlig ignoriert, mit dem selbstverständlichen Resultat, daß sie nun als eine Art minderwertiger Mann erscheint. — An der Schwelle unserer Zeit legte der junge Schleiermacher der Frau den Glaubenssatz in den Mund: »Ich glaube an die unendliche Menschheit, die da war, ehe sie die Hülle der Männlichkeit und Weiblichkeit annahm, ich glaube, daß ich nicht lebe, um zu gehorchen . . . sondern um zu sein und zu werden, und ich glaube an die Macht des Willens und der Bildung, um mich dem Unendlichen wieder zu nähern, mich aus den Fesseln der Mißbildung zu erlösen und mich von den Schranken

des Geschlechts unabhängig zu machen.« — Hier ist das spezifisch Weibliche: die Geschlechtsbestimmtheit der Frau ebenfalls nicht als ein positives Gut, sondern als Schranke gedeutet, über die hinauszuwachsen in das Allgemein-Menschliche als höchste Aufgabe und letztes Entwicklungsziel vor sie hingestellt ist. — Das wortreiche Werk Weiningers hat im Grunde keinen andern Zweck als den völligen Unwert des spezifisch Weiblichen zu erweisen, jeglicher menschliche Defekt wird hier als »weibliches Prinzip« bezeichnet, die Befreiung davon ist der einzige Erlösungsweg der Menschheit.

Die andere Art der Betrachtung, welche die Besonderheiten der Frau ins Bewußtsein rückt und als Material ihrer Selbstgestaltung wertet, hat weit mannigfaltigere Gedankengebilde erzeugt. Sie findet sich in ersten Ansätzen bei Kant und Schiller, in ausgebreiteteren Gedankengängen bei verschiedenen modernen Denkern bescheideneren Ranges (z. B. Karl Scheffler)[1]. Ihre tiefste Form, die durch psychologische Feinheit und Fülle alle früheren Deutungen weit hinter sich zurückläßt, hat neuerdings Georg Simmel herausgearbeitet[2]. Der Denker untersucht zunächst psychologisch die typischen Verschiedenheiten männlicher und weiblicher Art, gestaltet aus den gefundenen Besonderheiten ein Bild ihres empirischen Wesens, das sich ihm nun unter der Hand zur Idee der metaphysischen Wesenheit, eines jenseits aller Erfahrung liegenden, allgemeinsten Seins und Sinnes von Mann und Weib gestaltet und damit zum Vorbild ihrer selbst steigert. Psychologische Analyse und normgebendes Philosophieren sind hier, wie bei allen ähnlichen Untersuchungen, so eng miteinander verbunden, daß jedenfalls in der Umschreibung des Seins der F r a u zugleich eine Vorzeichnung ihrer Bestimmung zu finden ist. Vielleicht war dies gar nicht die Absicht des Denkers — er verweist bei den psychologischen Erörterungen vielfach auf die vom Typischen abweichenden Mannigfaltigkeiten der empirischen Erscheinung, um seine Formeln dadurch immer wieder schematisierender Starrheit zu entkleiden. Aber jedenfalls waren die Wertsetzungen ein Nebenerfolg, den bisher keine derartige Erörterung vermieden hat. Schon beim Zusammenschluß bestimmter empirischer Eigenschaften als den eigentlich »Wesentlichen« mischt sich ja dem empirischen immer das Norm

1) »Die Frau und die Kunst«. Vgl. dazu die feinsinnigen Ausführungen von Gertrud Bäumer: Zur Geschlechtsmetaphysik in »Die Frau«, 15. Jahrgang, 12. Heft. Einige der im folgenden entwickelten Gedanken berühren sich mit den Gedanken dieses Aufsatzes.

2) Philosophische Kultur, Gesammelte Essays (Leipzig 1911), darin vor allem 2 Aufsätze: »Das Relative und das Absolute im Geschlechterproblem« und »Weibliche Kultur«. Auch dem Aufsatz »Der Begriff und die Tragödie der Kultur« verdanke ich Anregungen.

gebende Erkennen bei: das als »Wesen« Geschaute ist immer zugleich ein Gesolltes. So ist auch in Simmels Untersuchungen die Psychologie von einer Metaphysik der Geschlechter durchflochten, und mit dieser letzteren werden wir uns eingehender auseinandersetzen. Nur soweit es zu ihrem Verständnis erforderlich ist, gilt es auch einige der reichen psychologischen Gedanken nachzuzeichnen:

Der Mann galt bisher als der Träger des Allgemein-Menschlichen. Deshalb erscheinen seine Ansichten, Wertsetzungen, Einrichtungen, Interessen als das Allgemeingültige, Wahre, sachlich Richtige. Daraus ergibt sich für die Frau eine doppelte Schwierigkeit: Sie wird in der Welt des Objektiven, Außerpersönlichen am Manne gemessen, und als ein ihm ähnliches, aber geringeres Wesen beurteilt. Sie wird ferner in ihrem Sein nach den Bedürfnissen des Mannes bewertet, und von ihm als ein zu seiner Ergänzung bestimmtes Wesen gefordert. Der Mann als Träger des Allgemeinen bezieht also die Frau als unvollkommene Abart auf sich. Er fordert von ihr als Besonderheit und Eigenart, was ihm an ihr erwünscht ist: das traditionell Weibliche, das auf ihn Orientierte, das ihm gefallen, ihm dienen, ihn ergänzen soll. Und da der Mann sich selbst als ein zur »übersubjektiven« Spezialleistung bestimmtes Wesen erkennt und wählt, so sucht er die Ergänzung für seine Einseitigkeit in ihrer Totalität, er sucht in ihr das im ungeteilten Naturgrund wurzelnde, auf keinen besonderen Inhalt gerichtete Wesen. — Simmel verwirft diese Auffassung der Frau als eines Wesens, das nur in seiner Beziehung zum Mann Sinn und Bedeutung hat und letztlich für seine Zwecke geschaffen ist, und er gewinnt dadurch für seine Metaphysik zum Teil eine andere, ungleich tiefere Basis als alle früheren, gleich ihm von der Verschiedenheit der Geschlechter ausgehenden Denker. Nach seiner Ansicht ist die Frau als Weib, als Geschlechtswesen durchaus ein in sich bestimmtes, für sich seiendes Wesen, das aus eigenem Wurzelgrund aufsteigt. Und zwar besteht — dies ist der durchgehende Gedanke — ihr Eigensein und ihre Selbständigkeit darin, daß für sie das Frausein etwas anderes — mehr — als das Mannsein für den Mann bedeutet. Nämlich ein Absolutes, ein »Für-sich-seiendes«, »das in der Beziehung zum Manne nur eine Aeußerung, eine empirische Realisierung gewinnt.« — Der Mann vergißt seine Geschlechtsbestimmtheit, wenn er in die Welt des Objektiven eintritt, ja sie wird ihm nur bewußt in der Beziehung zur Frau. In allen anderen Beziehungen fühlt er sich einfach als Mensch und ungeschlechtlich. Dagegen vergißt die Frau nie, daß sie Frau ist, sie wird dadurch in ihrem Gesamtwesen bestimmt, obschon sie von der rein physischen Seite ihrer Geschlechtlichkeit unabhängiger als der

Mann ist. Also: die Geschlechtsbestimmtheit ist für die Frau gerade als Geisteswesen von fundamentaler, für den Mann nur von nebensächlicher Bedeutung. — Die Besonderheit des Mannes besteht nun darin, daß er seine subjektive Kraft in das Objektive, aus ihm herausgelöste Werk vergegenständlicht. Er schafft sich in seinen Ideen und Werken ein Gegenüber, das ihm »entgegengilt« [1]) als ein Soll, eine Aufgabe, in der er bis zur Entselbstung aufgeht, er ist gespalten in das Subjektive und Objektive. Ganz anders die typische Frau. Sie fühlt und lebt das Leben an sich als Selbstzweck, als in sich ruhenden Wert. Sie empfindet als dringlichste Aufgabe, etwas zu sein und ihr Sein nach einer Idee zu vollenden. Zentrum und Peripherie des Wesens bleiben bei ihr in naher Verbindung und dessen Geschlossenheit konstituiert ihr den Lebenssinn. Deshalb ist ihr Verhältnis zur übersubjektiven Welt durchaus anders als das des Mannes. Idee und Leben, Sein und Sollen bilden bei ihr eine Einheit. Sie schafft nicht die Idee, aber sie hat sie irgendwie in sich, so als ob die Wurzeln ihres Wesens durch ihr eigenes Sein hindurch bis zum Grunde des Lebens reichten. Sie erscheint als unmittelbar verbunden mit dem metaphysischen Urgrund, der verborgenen Wahrheit der Dinge. Sie kann deshalb z. B. die Wahrheit als unmittelbaren Akt des Instinktes, ohne den Umweg logischer Beweise ergreifen. Auf ethischem Gebiet ist ihr weit öfter als dem Manne vergönnt, kampflos den Typus der »schönen Seele« zu verkörpern. Sie will, was sie soll; natürlicher Trieb und sittlicher Imperativ gehen bei ihr in eins, während der Mann meist erst durch den Kampf gegen sich selbst die allmähliche Läuterung und Umbildung seines Willens und seiner Triebe zur Harmonie mit der ihm vorschwebenden Idee erreicht.

Diese Gedankengänge sind wesentlich dem tiefsinnigen Psychologen zuzuschreiben. Was sich weiter daraus entwickelt, darf seinem Sinne nach wesentlich als metaphysische Idee, als Wertsetzung verstanden werden, oder wenigstens — da ein Anspruch auf Allgemeingültigkeit nicht dafür reklamiert wird — als das subjektive Ideal des Denkers. Danach fällt dem Mann seiner Beschaffenheit gemäß, die Bestimmung zu: die Spaltung von Sein und Idee zu durchleben und über den Umweg dieses Dualismus zur übergeschlechtlichen, übersubjektiven Sachlichkeit aufzusteigen. Er ist bestimmt, als Schöpfer der objektiven Kultur das Allgemein-Menschliche aus sich herauszustellen und zu repräsentieren. Gemäß ihrer besonderen Veranlagung ist es Bestimmung der Frau, die verborgene Einheit des Seins vor seiner Spaltung in die Vielzahl der Dinge, in das Seiende und das

1) Emil Lask hat diesen charakteristischen Ausdruck geprägt.

Gesollte darzustellen, ein Symbol der Welttotalität zu sein. Und sie kann dies — eben durch die Begrenztheit ihres Lebens, gleich dem Kunstwerk, das sich durch seine Rahmung von der Vielfältigkeit der Dinge scheidet und zur Einheit zusammenschließt. Steht der Mann, sofern er das Objektive schafft, über der geschlechtlichen Gegensätzlichkeit, so steht die Frau jenseits davon, weil sie als Mutter die allgemeine Grundlage der Geschlechter bedeutet. Er ist ein Absolutes als Träger der Idee, sie ist ein Absolutes als Trägerin des Seins, des männlichen und weiblichen. Die Frau ist ein Sonderfall des Menschlichen, ein Sein ganz für sich, selbständig als Weibwesen, aber eben deshalb bleiben ihr Tun und Sein und alle ihre Wesensäußerungen immer gebunden an ihr Weibsein, ihre Geschlechtsbestimmtheit. — »Aber dies begründet doch zugleich, wie so das Frauentum trotz seiner inneren Absolutheit, dem männlichen Prinzip die übergeschlechtlich objektive Welt, die theoretische und die normative, die dem Ich gegenübersteht, zu stiften überlassen muß[1]).

Soweit die hier für uns wichtigen Ideen des Denkers. Wollen wir die Tragweite dieser Geschlechter-Metaphysik ergründen, so gilt es zu fragen, welche Richtlinien sich — logischerweise — von hier aus in das empirische Leben einzeichnen lassen. Heben wir noch einmal den Grundgedanken heraus: die Frau steht als ein Absolutes neben dem Mann, aber nicht kraft ihres Menschseins, sondern kraft ihres Weibseins, also auf Grund ihrer radikalen Gegensätzlichkeit, ihrer geschlechtlichen Besonderheit. Nur sofern sie das vom Manne Verschiedene repräsentiert, ist ihre metaphysische Selbstständigkeit neben ihm gesichert.

Als ihre eigentliche Aufgabe erscheint es deshalb, im Gegensatz zum Mann, eine in sich ruhende Einheit, Wesensgeschlossenheit und Totalität darzustellen; ihrerseits in der Kategorie des sich selbst genugsamen Seins zu bleiben, während das dualistische Wesen des Mannes, das ihn vom Sein zur Idee treibt, unter der Kategorie des ewigen Werdens steht.

Dies etwa ist das positive Soll, das sich aus Simmels Gedankenreihen abziehen läßt. Verweilen wir einen Augenblick dabei. Indem Simmel die Frau als ein Absolutes anerkennt, gründet er ihre Bestimmung zweifellos auf ihre metaphysische und ethische Autonomie, nur daß er dies auf dem umgekehrten Wege als dem sonst beschrittenen erreicht. Während Autonomie nämlich sonst für sie durch Berufung auf ihr Menschsein und ihre übergeschlechtlichen Gemeinsamkeiten mit dem Mann als Vernunftwesen gefordert wird, verleiht Simmel sie ihr durch Steigerung der Verschiedenheit der Geschlechter

1) A. a. O. S. 92.

bis zu radikaler Gegensätzlichkeit, und durch Auffassung der Frau als einen, vom Mann völlig verschiedenen, selbständigen Sonderfall des Menschentums. Auf diese Weise durchbricht er den vom Manne um das Frauentum gezogenen Ring: die Idee ihres bloßen Bezogenseins auf ihn. — Gewiß ist auch dies ein möglicher Weg zur Begründung ihrer Bestimmung zur Selbstbestimmung, wenn er auch etwas fernliegender als der andere erscheint. — Nun aber der weitere Schritt: die ethische Autonomie ist an sich noch inhaltleer. Zu was die Frau sich selbst bestimmen, welche Lebensformen und Aufgaben sie wählen soll, bleibt offen. Dem Grundsatz nach, ist ihr damit ja gerade die kostbare Freiheit geschenkt, ihre »Bestimmung« selbst zu suchen und zu entscheiden. Aber es scheint nun: der Denker hat seinerseits doch ein Bild in den leeren Raum ihrer Freiheit eingezeichnet. Und trägt nicht dieses wiederum die sehr sublimierten Züge desjenigen Frauenvorbildes, das bei älteren und flacheren Denkern aus den Ergänzungsbedürftigkeiten männlichen Wesens entstanden ist? Das kann ja nicht anders sein. Wenn der Mann ein spezifisches Frauenideal als typisches Gattungsideal zeichnet, so wird er es bewußt oder unbewußt selbstverständlich immer aus denjenigen, ihm wertvollen Eigenschaften zusammenschließen, deren Verwirklichung für das männliche Sein am schwierigsten erscheint. Das vom Mann gebildete Ideal spezifisch weiblicher Vollkommenheit erstrahlt immer auf dem Hintergrund männlicher Bedürftigkeit. — Und es ist gewiß ein wundervolles Soll: die Vollendung[1]) ihres persönlichen Seins, die Hingabe an das Lebendige, das hier der naturgegebenen Sonderbeschaffenheit der Frau vorgezeichnet wird! Echte Frauen werden darin immer eine der höchsten Möglichkeiten ihres Wesens ausgedrückt finden — ihr Können und ihr Wollen weist sie darauf hin.

Allein: enthält jenes Ideal alles, was für die Frau gilt? Ist dies das einzige Gesetz, welches sie selbst über sich fühlt? Und was gilt es dafür zu opfern? Simmel selbst hat dies in vorsichtiger Weise in dem oben zitierten Satze[2]) angedeutet: Das Frauentum muß dem männlichen Prinzip überlassen, die überpersönliche Welt zu stiften. — Daß es in jenem Satz statt soll »muß« und statt Mann »männliches Prinzip« heißt, hat zweifellos eine der Mannigfaltigkeit des Lebendigen sich anschmiegende Bedeutung. Was das letztere hier

1) In einem etwas anderen Sinn braucht Rickert das Wort Voll-Endung in »Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung« (2. Auflage, S. 635) als eines Zustandes, der nicht mehr über sich hinaus weist, der ein Zuendekommen bedeutet. Hier wird immer persönliche Vollendung als Aufgabe, Prozeß, Sehnsucht verstanden, deren Erfüllung im empirischen Leben nur annäherungsweise zu erreichen ist.

2) Vgl. S. 334.

bedeutet, wird später zu erörtern sein. Zunächst jenes »Muß«. Es will offenbar weniger ein Verbot als einen Dispens aussprechen. Weil die Frauen als solche eine spezifische Aufgabe haben, brauchen sie sich nicht mit zu mühen um das Erschaffen der Kunst, Wissenschaft, Religion, Sittlichkeit, der bewußten Formung des Gemeinschaftslebens. Die Frauen brauchen in dieser Sphäre des Uebersubjektiven nicht mitzuarbeiten, und — so ist es wohl im Sinne des Denkers — es ist im Grunde besser, wenn sie es nicht tun. Nicht nur, weil ihnen offenbar die Kraft zur vollkommenen Leistung fehlt, sondern vor allem auch, weil jede Spezialisierung und Versachlichung der Kräfte die Erfüllung der spezifisch weiblichen Aufgaben gefährdet.

Ist dies nicht die Erlösung für die weibliche Gattung? Sie wird damit entbunden von der Pflicht, sich in eine Welt einzustellen, für die sie so viel bescheidener als der Mann ausgestattet ist, und es wird ihr zuerteilt eine Pflicht zu der ihrer Wesensart nach erreichbaren Vollkommenheit. Als das radikal Verschiedene ist sie das Unvergleichliche, ein Absolutes für sich, und mit der Bürde der objektiven Leistung wird ihr zugleich die Schmach abgenommen, an männlichen Massen abgeschätzt zu werden. — Zweifellos findet in einer solchen Deutung der Aufgaben des Frauentums der größere Teil der weiblichen Gattung die Formel seiner Befreiung von Selbstunterschätzung und männlicher Geringschätzung! Aber bringt sie die Erlösung für das ganze Geschlecht? Bejaht sie alle in ihm angelegten wertvollen Fähigkeiten? — Daß dieser Zweifel auch im Geiste des Denkers, der sich, wie wenige andere, um die philosophische Bewältigung der lebendigen Fülle bemüht, aufgetaucht ist, drückt sich in der Formulierung des oben zitierten Satzes aus, auf den wir jetzt noch einmal zurückkommen müssen. Was kann darin die Wahl der Worte dem »männlichen Prinzip« statt dem »männlichen Geschlecht« oder etwa »dem Manne« bedeuten? Doch offenbar das Oeffnen einer logischen Pforte, durch welche diejenigen Frauen auch als Schaffende in die Welt des Objektiven eingelassen werden können, die mit einer gewissen — außerweiblichen — Fähigkeit dazu ausgestattet sind, und deshalb nicht mit ihrem ganzen Wesen in die zuvor konstituierte Idee des Frauentums eingehen. Solchen Frauen wäre — das ist wohl die Meinung des Denkers — ein Mitschaffen am Objektiven nicht zu verwehren. Allein die sie dazu befähigenden Qualitäten werden dann, da sie aus jener Idee der Frau offenbar herausfallen, zum Guthaben des »männlichen Prinzips« gerechnet. — Schon die Wahl dieses Begriffes zeigt, daß auch hier, wie bei allen Konstruktionen einer radikalen Gegensätzlichkeit der Geschlechter, keine andere logische Möglichkeit bleibt, als Eigenschaften und Fähigkeiten

empirischer Frauen, die nicht spezifisch weiblich sind, zu bezeichnen als in das Frauenwesen eingesprengte, männliche Beschaffenheiten. Es muß also logisch eine Art drittes Geschlecht konstituiert werden, wie dies Weininger getan hat, eine weibliche Mischform, bestehend aus weiblichen und »prinzipiell« männlichen Eigenschaften. Nun läßt sich aus jenem Satze folgender Sinn erschließen: Die »eigentlichen« Frauen müssen von der schaffenden Beteiligung an der objektiven Kultur abstehen, denn eine solche ist ihrem Wesen und ihrer Bestimmung unangemessen. Sofern es aber Frauen gibt, die sich dazu getrieben und befähigt fühlen, tun sie dies eben nicht als Frauen, sondern als Mischformen, als weibliche Menschen mit männlichen Eigenschaften.

Also schon da, wo die Spekulation noch vor der Schwelle der Wirklichkeit, in ihrem eigenen Reiche verbleibt, werden gewisse Hilfskonstruktionen erforderlich, um denjenigen Teil des Lebendigen, der nicht ohne weiteres in jene Idee eines von der Mannheit radikal verschiedenen Frauentums eingeht, anderweit unterzubringen, und es fragt sich, ob dies damit in logisch befriedigender Weise bewerkstelligt ist. Es fragt sich ferner, ob etwa solche Abweichungen vom spezifisch Weiblichen als Entartung des Typus oder als wünschenswerte Bereicherung oder als was sonst sie zu bewerten sind. Simmel wirft diese Frage nicht auf, aber wir werden uns später klar machen müssen, welche Beurteilung eines solchen Mischtypus in der Konsequenz seiner Idee der Frau liegt.

II.

Wenn einmal die Autonomie der Frau anerkannt ist, so bleibt als Mittelpunkt metaphysischer Spekulation über weibliches Wesen und weibliche Bestimmung im Grunde nur die Frage übrig nach dem Wert und Sinn außerhäuslicher weiblicher Kulturarbeit: Eines Tuns der Frau, das nicht wie ihr häusliches, unmittelbar dem Persönlichen, dem Lebensprozeß, dem Sein dient, sondern darüber hinaus in die übersubjektive Welt der Ordnungen, Werte und Werke hineinreicht. Nun ist zu allen Zeiten ein gewisses, bescheidenes Maß sachlicher Arbeit: gewerblicher, künstlerischer, sozialer Art auch von Frauen geleistet, aber in Formen, die uns heute als mühelos vereinbar mit der häuslichen Umgrenztheit ihres Seins und ihrer spezifischen Aufgaben erscheinen. Unser modernes Leben hat aber die Erscheinung gezeitigt, daß nicht nur vereinzelte Frauen, sondern ein erheblicher Teil des weiblichen Geschlechts sich innerlich und äußerlich genötigt fühlt: nicht nur gelegentlich, sondern systematisch, berufsmäßig an jener sachlichen Welt mitzuarbeiten. Wie verhält sich die Frauenmetaphysik unseres Denkers zu dieser Tatsache? Ein Essay über »weib-

liche Kultur«, der schon vor dem Essay über »das Relative und Absolute im Verhältnis der Geschlechter« und offenbar vor der vollen Durchbildung der oben skizzierten Gedankenreihen entstanden ist, läßt sich in eine nähere Erörterung der Beziehungen des modernen Frauentums zur Welt der Sachlichkeiten ein. Danach ist zunächst das unbeschränkte Teilhaben der Frau am Objektiven selbstverständlich. Sie mögen davon zur Kultivierung ihrer selbst in sich einbeziehen so viel ihnen faßbar ist. Von der bekannten Besorgnis um die Zerstörung weiblicher Instinktsicherheit durch ein Heimischwerden der Frau in den Sphären des Geistes ist bei Simmel nichts zu spüren. Aber zwischen einer rezeptiven Beziehung zum Objektiven und dem Schaffen daran besteht offenbar — im Bewußtsein des Denkers — ein prinzipieller Unterschied. Ob die Frau als selbständige Schöpferin in der höchsten Sphäre überpersönlicher Leistung eine Stätte findet, bleibt im Zusammenhang dieses Aufsatzes in der Schwebe. Die naheliegende Ansicht des Denkers ist wohl die, daß es sich hier nicht um eine quaestio juris sondern um eine quaestio facti handelt. Die Frau hat bisher keine höchstwertige Schöpferkraft gezeigt, und besitzt sie vermutlich auch nicht. Es wird jedoch hier nicht ausgesprochen, daß solche Leistungen ihrer spezifischen Bestimmung widerstreiten würden. Dies ergibt aber offenbar die folgerichtige Weiterentwicklung der oben erörterten Gedankenreihen des späteren Essays. Denn danach schlösse die durchgängige Gebundenheit an das Frausein nicht nur tatsächlich eine solche Möglichkeit zur Erhebung in die höchsten Sphären übergeschlechtlicher Objektivität aus, sondern ihre metaphysische Bestimmung verböte ihr auch im Grunde das Streben, sich in jene Welt zu erheben; denn es würde sie offenbar dieselben Wege wie den Mann führen: In den Dualismus zwischen Subjektiven und Objektiven, zwischen Sein und Sache, Idee, in den Kampf des Werdens.

Ausdrücklich zugestanden wird der Frau in dem älteren Essay ein Mitschaffen und Wirken in der Sphäre der von Simmel sogenannten »Halbproduktivität«, in der die unzähligen, für die Kultur unentbehrlichen Leistungen in Wissenschaft, Kunst, Schriftstellertum, Politik, Technik, Industrie usw. entstehen, die von »sekundärer Originalität« sind, d. h. »Leistungen die zwar kein absolut neues, aber auch keine mechanische Wiederholung vorgezeichneter Muster sind, die innerhalb gegebener Formen und Voraussetzungen doch wieder Initiative, Eigenart, Schaffenskraft entfalten.« — Innerhalb dieser sehr breiten Gefilde sind nach der älteren Meinung des Denkers offenbar dem Frauentum Stätten des Wirkens beschieden. Freilich sieht er auch hier sich der weiblichen Eigenart große Schwierigkeiten entgegentürmen. Denn immer verlangt auch in dieser Sphäre die Mit-

arbeit heute in jedem ihrer Zweige: Spezialisierung, Herausbildung eines Teils der Persönlichkeit auf Kosten anderer Wesensteile. Sie widerspricht deshalb der auf Einheit und Ganzheit angelegten Beschaffenheit der Frau, während der Mann, der ja diese Formen geschaffen hat, sich gefahrlos hineinfindet. Deshalb erscheinen dem Denker zwar alle der Frau möglichen Tätigkeitsformen auch für sie zulässig, objektiv lohnend aber im Grunde nur diejenigen, die es ihr vergönnen Spezifisches zu leisten, etwas zu leisten, das dem Manne versagt ist. Sie mag danach gewiß dasselbe »haben und tun« wie der Mann. Aber für die objektive Kultur beansprucht Interesse nur die spezifische Objektivierung weiblichen Seins. — Der Denker, der beim Verfassen dieses Essays offenbar von weiblicher Kulturarbeit größere Resultate erhoffte als später, spürt in feinsinniger und wohlwollender Weise den Lücken nach, die männliches Schaffen gelassen hat, und notwendig lassen muß, und ist geneigt, der spezifischen Frauenleistung sowohl in bestimmten Bezirken der höheren Berufe als auch auf künstlerischen und wissenschaftlichen Gebieten Daseinsberechtigung, ja Daseinsnotwendigkeit zuzuschreiben. — Der Gedanke, daß die schaffende Frau innerhalb der objektiven Kultur neue Länder erobern und bearbeiten könne, ist zunächst auch praktisch für die modernen Frauen außerordentlich fruchtbar und anregend geworden. Er verweist ihren Produktionstrieb auf Gebiete und Formen, in denen sie nicht notwendig Konkurrentinnen des Mannes werden müssen und hält sie von Aufgaben ab, die sie ihrem Kraftmaß und ihrer Wesensart nach doch nicht befriedigend zu lösen vermögen. Die von Simmel umzirkten Sondergebiete weiblicher Kulturarbeit sind gewiß nicht klein; sie umfassen inhaltlich insonderheit die Einfühlung, Erforschung, die theoretische, künstlerische und praktische Gestaltung aller der Frau eigentümlichen Lebensprobleme. Auch die Form, in der diese Inhalte objektiviert oder unmittelbar als ein Lebendiges praktisch gestaltet werden, wird vielfach etwas Spezifisches, dem Manne Versagtes sein. Es scheint z. B. zweifellos, daß die Frau gewisse, bisher nur vom Manne geübte, höhere Berufe bei äußerlich gleichartiger Leistungsform von innen heraus mit einem eigenartigen Charisma zu beseelen vermag, ja mancherlei Lücken, welche spezifisch männliche Sachlichkeit in der Ausübung einiger Tätigkeiten läßt, sind geradezu auf Ergänzung durch den Pulsschlag des Weiblichen angewiesen. Auch in der Sphäre der Wissenschaft und Kunst ist Raum für ein durch weibliches Erleben befruchtetes Schaffen, und gewisse Möglichkeiten einer spezifischen Formgebung zeigen sich auch hier. Einzelne Erkenntnis vermittelnde und andere künstlerische Schriftwerke moderner Frauen tragen sowohl inhaltlich wie ihrer Form nach den seelischen Duft des Frauentums

— sie sind so stark vom Gesamtwesen der schaffenden Persönlichkeiten durchtränkt, daß sie wie ein losgelöster Teil ihrer selbst erscheinen, so wie das Kind, das die Züge der Mutter an sich trägt, obwohl es als ein ganz Selbständiges von ihr losgelöst ist. Also wir haben die spezifische von der besonderen weiblichen Erlebnissphäre befruchtete Kulturleistung, die Simmel am frühsten postuliert hat, und gerade in der mittleren Sphäre der Halbproduktivität muß es zweifellos der Frau immer eine besondere Genugtuung sein, wenn es ihr gegeben ist, das Objektive aus den Wurzeln ihres Frauseins hervorzutreiben — eben weil dies Spezifische dann ihr Zurückbleiben unter der Höhe vollkommener männlicher Leistungen in etwas ausgleicht.

Allein schon jetzt, wo die Frauen doch noch am Anfang systematischer berufsmäßiger Kulturtätigkeit stehen, ist zu sehen, daß auch in den mittleren und unteren Sphären der Gedanke spezifisch »weiblicher Kultur« dann zu eng ist, wenn er etwa als Idee und Norm über das Frauenschaffen gestellt wird. Denn nicht nur daß — wie auch Simmel ausdrücklich ausspricht — ein Teil der Gegenstände theoretischer oder normativer Gestaltung sich gar nicht für eine »besondere Reaktion« eignet, auch die Gestaltung der dafür geeigneten ist ja an allgemeine logische, methodische, ästhetische und ethische Normen gebunden, die für Mann und Frau ganz die gleichen sind. Deshalb kann nur im übertragenen, nicht im präzis logischen Sinn von weiblicher Wissenschaft, weiblicher Kunst, weiblicher Ethik usw. die Rede sein[1]). Selbst in der Sphäre mittlerer Leistung bezeichnen diese Begriffe bei strikt logischer Verwendung immer eine Schwäche, einen Mangel an Sachlichkeit oder sonstigen für das Objektive nun einmal unerläßlichen Qualitäten. Würde aber einmal die bisherige Erfahrung durch ein vollkommenes Frauenwerk höchster Ordnung durchbrochen, so wäre für dessen Wert die spezifisch »weibliche Nuance« offenbar wenn nicht völlig so doch relativ gleichgültig, denn die Forderung nach überhistorischer Bedeutsamkeit schließt ja auch für das Frauenwerk die Forderung nach außergeschlechtlicher Vollkommenheit ein. Es ist nicht ganz einfach die Frage klarzustellen, inwiefern auch bei solchen etwaigen Werken höchster Ordnung das Spezifische der Frau noch als wertbildendes Element mitschwingen dürfte, ohne deren Absolutheit zu beeinträchtigen. Offenbar ist es das Merkmal vollendeter Schöpfungen, daß sie sich überindividuell und überhistorisch, losgelöst von der Person, der Zeit, der Nationalität, der Rasse, dem Geschlecht ihres Schöpfers aus dem verfließenden Leben erheben,

1) Um Mißverständnissen vorzubeugen: Nicht G. Simmel hat diese Begriffe geprägt, er spricht nur von der »Nuance des Weiblichen« — aber sie werden sonst öfter verwendet.

derart, daß alle dem Subjekt des Schaffenden zugehörigen, individuellen Bestimmtheiten in einer allgemeingültigen Form im doppelten Sinn »aufgehoben«, also zugleich bewahrt und vernichtet sind. Weil alles bloß subjektiv und historisch Bestimmte als solches in ihr untergegangen ist, bedarf die große Schöpfung zu ihrem Verstandenwerden im Prinzip keinerlei Erklärung durch außer ihr liegende Zusammenhänge, sie beruht in sich, sie spricht für sich. Trotzdem bilden eben die in solchen Werken aufgehobenen, individuellen Elemente, die Formgebenden Kräfte, denen es seine Beschaffenheit und seinen Wert mitverdankt, sie sind jedoch eingegangen in ein Uebersubjektives, Uebernationales, Ueberzeitliches, Allgemeines, das wir nicht anders als das Allgemein-Menschliche zu bezeichnen wissen. So könnte selbstverständlich auch das Spezifische des Frauentums als eines Sonderwertes eigentümlicher Art in der Reihe der Form-bildenden Elemente vertreten sein, aber doch nur als ein Faktor unter andern Besonderheiten einerseits und in Verschmelzung mit dem Allgemein-Menschlichen andrerseits. — Ebenso gilt offenbar in den weitesten Bezirken des ethischen Lebens für Mann und Weib durchaus das gleiche, mag auch außerdem jedes Geschlecht in seinem besonderen, gattungsmäßig bestimmten Aufgabenkreise und ferner jedes Individuum als solches vor gewisse Sonderpflichten und unter gewisse spezifische Normen gestellt sein. Zweifellos läßt das Normative einen breiten Spielraum wie für die individuelle, so auch für die spezifisch gattungsmäßige Formung des Lebens und Leistens, aber dieser Spielraum ist von allen Seiten umgriffen von der Sphäre des für Mann und Weib gleichen, des »Allgemeingiltigen«. Wird also überhaupt ein sachliches Wirken der Frau gebilligt, so sind auch ihre außergeschlechtlichen Leistungen als wertvoll zu bejahen. Das einzig Unerläßliche und Schranken-setzende wäre dann, daß ihr Frauentum nicht durch ein solches Schaffen am Objektiven zerstört werde — nicht aber, daß es auch der Born aller ihrer Wesensäußerungen sei.

Das ist aber nun gerade die Frage: Ist sachliches Tun überhaupt vereinbar mit der Idee ihres Wesens als einer in sich ruhenden Seinseinheit, einer Kunstwerk-artigen Geschlossenheit ihrer Existenz, ihres radikalen Andersseins, ihrer durchgängigen Geschlechtsbestimmtheit? Zweifellos nicht, wenn wir bei dieser Idee als bei einem letzten und einzigen Organisationsprinzip des Frauentums stehen bleiben, und sie konsequent als Norm über die empirische Wirklichkeit stellen. Denn einmal ist jeder Versuch zu belangvoller sachlicher Leistung an außergeschlechtliche, von ihr her geltende Normen gebunden, jede wird an objektiven Maßstäben gemessen, jede verlangt Spezialisierung, das Heraustreiben gewisser Fähigkeiten auf Kosten gewisser anderer, also

Zersprengung einer naturhaften Einheitlichkeit und Ganzheit des Seins, Zerlegung des Lebens in Subjektives und Objektives, Einfügung in Ordnungen und Beziehungen, die als ein Gegenüber dem Subjekt entgegengelten, und ein Heraustreten der Persönlichkeit aus der Kategorie des Seins in die des Werdens. Die sachliche Leistung ist also — konsequenterweise — von jener Frauen-Metaphysik her zu verneinen. Gilt als tiefste Bestimmung und Wesenhaftigkeit der Frau einzig die Entwicklung des Spezifischen an ihr und ihrer vollkommenen Seinseinheit, so bedeutet im Grunde jeder Schritt in die Sphäre übersubjektiver Sachlichkeit eine Entfernung von ihrer wahren Bestimmung, ein Abfall von ihr selbst, bestenfalls eine »Not« aus der sich aber dann keine »Tugend« machen läßt. Auch das Interesse an einer möglichen Kulturbereicherung durch »die Nuance des Weiblichen« ist dann als Verführung grundsätzlich abzuweisen.

Nur das im Rahmen der Häuslichkeit beschlossene, technische und geistige Wirken der Frau, das unmittelbar dem Lebendigen dient und ins Leben eingeht ist im Grunde mit jener Idee vereinbar, denn es allein gestattet ein »natürliches« Sich-Auswachsen und Entwickeln des fraulichen Seins. Die Frau im Mittelpunkt ihrer Häuslichkeit, denjenigen Menschen dienend, die sie liebt, erscheint als der freiwachsende Baum, der seine Zweige nach allen Seiten breiten darf. Denn die mannigfaltigen Inhalte dieser Haustätigkeit in den verschiedenen Graden ihrer Feinheit und Vertiefbarkeit innerhalb der verschiedenen Lebenskreise beanspruchen nicht nur vielseitige Wesenskräfte, sie lassen sich auch in ihrer eigentümlichen Elastizität leichter als alles andere dem besonderen Gattungs-Rhythmus der Frauenkräfte anschmiegen. — So wird und so muß das Problem weiblichen Wirkens von allen Denkern, welche die Bestimmung der Frau allein aus ihrer Sonderbestimmung ableiten, empfunden werden. Auch Simmels Gefühl gegenüber der weiblichen Sachlichkeit zeigt in dieser Richtung. Schon in dem Essay über weibliche Kultur wird am Schluß der Erörterung aller Möglichkeiten weiblicher Sachleistungen die Frage aufgeworfen, »ob nicht überhaupt dem spezifisch weiblichen Sein in seinem Innersten die Objektivation seiner Inhalte widerspricht«. »Vielleicht aber ist doch die objektive Kultur nicht nur als ihr bisheriger Inhalt, sondern rein als solche, als Bewährungsform überhaupt dem weiblichen Wesen derartig heterogen, daß objektive weibliche Kultur eine contradictio in adiecto ist«[1]). Von der durchgebildeten metaphysischen Idee einer radikalen Polarität der Geschlechter führt eben kein folgerichtiger Weg zur weiblichen Objektivität.

1) A. a. O. S. 317.

Dabei kann es im Grunde keinen prinzipiellen Unterschied ausmachen, ob die Ordnungen und Zusammenhänge, die Sache oder die Idee, denen sich etwa die Frau dienend unterstellt, von ihr selbst geschaffen, aus ihrer Wesensart herausgewachsen, oder ob sie ihr vom Mann vorgezeichnet sind. »Die Sache will's« — dieser harte Imperativ des Außerpersönlichen, der einer durchaus anderen Kategorie des Handelns vorsteht als die ethischen Imperative, gilt auch ihr bei allem Tun entgegen, das nicht ausschließlich der persönlichen Fürsorge von ihr geliebter Menschen dient. Nur die Haustätigkeit bleibt dann im Grunde als für sie geeignet übrig, weil sie auf persönliche Inhalte gerichtetes, vorwiegend unsystematisches und unspezialisiertes Wirken ist. — Simmel mißt der weiblichen Haustätigkeit sachliche Kulturbedeutung bei. Er bezeichnet das Haus als ein objektives Gebilde sekundärer Originalität, dessen Eigenart »durch die besonderen Fähigkeiten und Interessen, Gefühlsweise und Intellektualität der Frau, durch die ganze Rhythmik ihres Wesens« geprägt worden ist. — Ob nicht außerdem auch die Interessen und Bedürfnisse des Mannes und seine Wesensrhythmik der Zeiger sind, nach dem sich das häusliche Leben richtet, kann hier unerörtert bleiben. Was hier an jenen Gedanken interessiert ist die Konstatierung, daß und warum die Haustätigkeit objektive Bedeutung besitzt: weil nämlich ihr Sinn nicht erschöpft ist in den einzelnen Aufgaben und ihrer Bedeutung für die Personen, denen damit gedient wird, sondern weil es durch die Form der Synthese seiner Einzelleistungen einen selbstgenugsamen Wert und Zweck von übersubjektiver Eigengesetzlichkeit darstellt. Allerdings unterscheidet sich, wie Simmel feststellt, die Art dieser Sachleistung von den objektiven Kulturwerken männlicher Herkunft grundsätzlich dadurch, daß die von ihm umfaßten Einzelverrichtungen unmittelbar dem verfließenden Leben dienen, daß hier keine bleibenden Inhalte aus dem Lebensprozeß herausgehoben werden brauchen. — Gewiß ist die Haustätigkeit um dieser Eigenart willen der Leistungsfähigkeit des größeren Teils der Frauen am angemessensten. Es darf aber nicht übersehen werden, daß die Pflicht zur Hausführung trotzdem in den schaffenden Persönlichkeiten selbst genau so gut Spannungen und Spaltungen zwischen Sein und Sollen, Subjekt und Sache erzeugt, wie jede andre Kulturtätigkeit. Sofern sie nämlich Kulturleistung sein soll, stehen auch ihre Imperative als sachliche Normen und Ordnungen dem Persönlichen gegenüber, und werden von den empirischen Frauen keineswegs durchgängig mit Neigung, und aus ihrer Natur heraus, sondern sehr häufig nur mit bewußter Selbstüberwindung als einmal vorgezeichnete Gattungspflicht erfüllt, die aber ihren individuellen Fähigkeiten widerstrebt. Und dies nicht etwa nur wegen ihres Gehaltes

an Sachlichkeit, sondern oft aus ganz gegenteiligen, in ihrer inhaltlichen Eigenart liegenden Ursachen. Gerade die schwer systematisierbare Vielfältigkeit häuslicher Verrichtungen und Dienste, das sofortige Versinken ihrer Resultate in den Fluten des Alltags, ihr Nicht-Kristallisiertwerden in objektiven Leistungen, vor allem ihre Bestimmtheit durch die Bedürfnisse andrer Personen wird von zahllosen Frauen als ein ihrem Geschlecht auferlegtes Opfer empfunden; als ein Opfer, das freilich dann, aber auch nur dann, für das Subjekt gesegnet ist, wenn es unmittelbar aus der Liebe, der erotischen, der mütterlichen, der Familienliebe quillt. Als bloße Form des Tuns würden zweifellos zahllose typische Frauen eine spezialisierte Leistung, die ein Etwas zurückläßt, der Haustätigkeit vorziehen. Daß der Verzicht darauf wirklich für viele einen inneren Konflikt bedeutet, kann vielleicht von Männern, denen die spezifische Form weiblicher Haustätigkeit und ihrer Entsagungen unbekannt bleibt, nicht völlig durchlebt werden. Auch unterstützt natürlich die Tatsache, daß eben diese Wirkensform für das Leben durchaus unentbehrlich, daß sie den Frauenkräften angemessen ist, den Wunsch und den Glauben, die Frau finde in ihr auch subjektiv den adäquatesten Ausdruck ihres Wesen. Nicht umsonst ist aber der Imperativ »Dienen lerne beizeiten das Weib« von jeher so nachdrücklich über alles Frauenleben verhängt worden. Wäre das häusliche Dienen eine selbstverständliche Funktion der Weibnatur, so bedürfte es nicht erst seines Erlernens und der immer wiederholten Ermahnung dazu. — Dies nur nebenbei. Es galt hier nur darauf hinzuweisen, daß auch die weibliche Haustätigkeit sich dem Subjekt gegenüberstellen und seine innere Seins-Einheit gefährden kann. Sie hat diese Elemente gemein mit jeglicher Form eines an übersubjektive Ordnungen und durch fremde Bedürfnisse gebundenen Wirkens. — Aber nicht nur *jede* Art eines solchen kann ihre Forderungen der Einheit und Totalität des Seins gegenüberstellen — dies tut in anderer Weise doch auch schon ein wirklich starkes inneres Erleben und In-sich-Einbeziehen der über das Leben hinausgetriebenen, überindividuellen Welt. Wer wirklich von den Tiefen der Wertproblematik angerührt ist, und wer — als Kulturmensch — eine Stellung auch nur zu einigen großen Antinomien des Erkennens, Wertens und Wollens gewinnen will, der wird, solange er entwicklungsfähig ist, immer aufs neue aus der Harmonie des in sich ruhenden Seins hineingerissen in die Unruhe, die Bewegung, das innere Ringen und Neuwerden. — Ja, schon die Formung ihres eigenen Wesens durch Kultur zwingt auch die Frau in den Kampf, die Spannung, die Wahl zwischen den verschiedenen, einander widerstreitenden Formungsmöglichkeiten ihres äußeren und inneren Lebens. Auch sie kann nicht Kulturwesen wer-

den ohne aus der natürlichen Einheit des Seins herauszutreten. Jeder Schritt aus dem Kreis des Naturhaften zwingt sie in den Dualismus zwischen Sein und Idee, in die Wahl zwischen Wert und Wert.

Gewiß gehört die Form der »schönen Seele« als ein müheloses Gutsein, ein unreflektiertes Gefühl für das »Richtige«, ein Zusammenklang von Wollen und Sollen für die Frau in besonderem Maße zu den gesollten und erreichbaren Formen persönlicher Vollendung. Ja, sie ist vielleicht die höchste Vollendung des spezifisch Weiblichen an ihr. Und gewiß entfaltet sich diese Form aus der Natur der dazu veranlagten Menschen in aller Schönheit auch ohne den Umweg über die objektive Kultur, einfach und unmittelbar aus dem Innern der Seele. Wie viele Frauen, die kaum andere als die aus ihrem Leben quellenden persönlichen Inhalte erleben: die Beziehungen zu den Wesen und Dingen, die zu ihnen gehören, und deren Verhältnis zur objektiven Kultur ganz wesenlos ist, tragen die Krone einer solchen Vollkommenheit — sodaß alles Wünschen, sie möchten anders sein als sie sind, vor ihnen schweigt. Sie erscheinen dann wohl wie ein unmittelbar aus der Hand des Schöpfers hervorgegangenes, vollkommenes Werk der Natur: gleich dem Baum, der Blüten und Früchte und Schatten spendet, ohne zu wissen woher ihm soviel Gnade zuteil wird. Aber es gibt auch für die Frau noch die andere Form persönlicher Vollendung, deren Wert mitbestimmt ist von dem Reichtum der von ihr bewältigten und verbundenen Kulturinhalte, von dem Objektiven, das sie in sich einbezogen hat. Um aber diese Form zu ergreifen, muß auch sie sich zunächst hineingewagt haben in die Welt, ihren Formenreichtum, ihre Kämpfe und Gefahren, um erst dann als ein durchgeistigtes Wesen aus diesem Draußen heimzukehren, in sich den Mittelpunkt suchend, von dem aus der gewonnene Gehalt sich einheitlich organisieren läßt. Vielleicht mag dann diese Form der bewußt erarbeiteten Harmonisierung eines Kultur-erfüllten Seins am treffendsten dem Kunstwerk verglichen werden, das auch durch Begnadung, aber nicht kampflos geworden ist, in dessen Bildung harte Bemühungen mancherlei Art eingegangen sind, obwohl ja der Kunstwerk-Charakter nun gerade darin besteht, daß der Beschauer die Mühen des Bildners nicht sieht. Er sieht sie nicht, aber er weiß um sie, und bei der Bewunderung des Kunstwerks mischt sich in die rein ästhetische Freude wohl auch die Freude an der damit vollbrachten menschlichen Leistung, an dem was darin bewältigt, überwunden ist. — Freilich braucht der Zustand des Ringens um diese letztere Form der persönlichen Vollendung am Individuum nicht so sichtbar für andere zu werden, wie etwa das Ringen um die Gestaltung des Objektiven. Das schöne Bild

einer Geschlossenheit und Harmonie des Wesens kann dabei erhalten bleiben. Aber wie oft ist dies auch bei der Frau eben nur eine Hülle, hinter der sich die Unruhe und Unsicherheit des Werdens und Kämpfens verbirgt! Und wieviele geistig begabte Frauen werden eben deshalb so schwer mit sich selbst und mit den Antinomien des Lebens und Denkens fertig, weil sie sich ihnen gegenüber rezeptiv verhalten müssen, weil ihnen die Möglichkeit oder Fähigkeit zum Auswirken ihrer Geisteskräfte an einem adäquaten Gegenstande fehlt. Eben die schaffende Beteiligung an irgend einem Sachlichen — sei es auch eine noch so bescheidene — wird von zahllosen Frauen ebenfalls als Erlösung, als Weg um »über sich selbst hinauszukommen«, d. h. aber immer: um zu einer höheren Form ihrer selbst zu kommen, ein Mittel zur inneren Harmonisierung erstrebt.

* * *

Es ist offenbar der Sinn und die Bestimmung des Weibes: Weib zu sein und — soweit es ihm vergönnt ist — sein Weibtum zur Vollkommenheit zu entfalten. Aber wenn dies für die Frau das Einzige, das einzig Wertvolle ist, das sie in sich zu vollenden hat, dann steckt zweifellos in der natürlichen Organisation zahlloser Frauen ein großer metaphysischer U n s i n n. Dann ist das Geschlecht als ein Ganzes betrachtet ein verpfuschtes, mißbildetes Werk der Schöpfung. Denn: mag auch sein weitaus größerer Teil die Anlage zur ausschließlichen Verwirklichung jener Idee besitzen oder bisher gezeigt haben, — ein anderer Teil besitzt nun einmal an sich als wertvoll geltende Anlagen und Neigungen, die keinesfalls für die Erfüllung weiblicher Sonderbestimmung erforderlich sind, sie vielmehr erschweren, ja häufig im Widerspruch zu ihr stehen. Ein Teil der Frauen hat nun einmal den Trieb nicht nur zu sein, sondern auch zu leisten und zwar ein Etwas zu leisten, d. h. das rein Persönliche übergreifende Inhalte zu schaffen; und ein Teil der Frauen hat nicht nur diesen Trieb, sondern ist auch begabt mit der Kraft zu überpersönlichem Wirken und zu Objektivationen irgend welcher Art. — Die Unterbindung solcher Fähigkeiten wird meist mit innerer Qual, mit dem Gefühl der Verkümmerung vitaler Kräfte bezahlt, ganz ebenso, wie wenn auf der anderen Seite die natürliche Erfüllung der weiblichen Gattungsbestimmung versagt bleibt. Zweifellos leidet der weitaus größere Teil des Geschlechts stärker durch den Verzicht auf die letztere Möglichkeit, da die natürliche Veranlagung ja die Mehrheit der Frauen stärker auf die Entwicklung dieser spezifisch weiblichen als der anderen Wesensseiten verweist. Allein andererseits ist die Entfaltung echten Frauentums als einer besonderen Form persönlicher Vollendung zwar

wesentlich erleichtert, aber nicht ausschließlich gebunden an das Auswirken der physischen Gattungsqualitäten, welche die Vereinigung mit dem Manne heischt. Es gibt zweifellos ganz auf sich selbst gestellte, allein aus sich heraus vollkommene Frauen. Die Natur ist denn doch nicht so sinnlos und grausam, daß sie die Erreichung persönlicher Vollendung eines Wesens bedingungslos abhängig gemacht hat von seinem, nur durch ein anderes Wesen erreichbaren, Glück. — Andererseits gibt es auch für die Frau kein befriedigendes Auswirken außergeschlechtlicher Produktivkräfte ohne das Finden eines adäquaten Gegenstandes. Und eben hier liegt ein sehr schweres Problem praktischer Lebensgestaltung, das bald zu erörtern ist. Aber zuvor muß noch einmal klar gestellt werden, daß die Idee einer kampflosen, prädestinierten Seins-Einheit und Totalität des Frauenwesens ein von der Vergangenheit genährter Traum geworden ist. Vielleicht war sie einmal das Typische, solange die Geistigkeit der Frau noch auf einer kindlicheren Stufe stand. Jetzt hat der vom Naturhaften sich entfernende Kulturprozeß längst auch einen Teil des weiblichen Geschlechts erfaßt, aus dem naturhaften Sein gelöst, zu geistig bewußten Wesen gemacht, und sie vor allem vor Aufgaben gestellt, deren Erfüllung nun einmal die Weiterentwicklung ihrer außergeschlechtlichen Anlagen zugleich fördert und fordert. Nun ist jedenfalls ein Teil des Geschlechts in einem noch tieferen, noch problematischeren Sinn als das männliche dualistisch geworden, und die so veranlagten Frauen fühlen eine zweifache Bestimmung: Zum Weibe, das im Persönlichen seine Vollendung sucht und zum Menschen, der sich nicht nur darin, sondern auch im Ueberpersönlichen irgend welcher Art bewähren soll. Und da es sich bei dieser neuen Berufung offenbar nicht nur um eine Spaltung des fraulichen Wesens durch äußere Tatsächlichkeiten handelt, die beliebig wieder zu beseitigen wären, sondern um eine, dem Kulturgang zu verdankende, innere Entwicklung wertvoller menschlicher Kräfte, so würde ihre bloße Negation und Unterdrückung nichts anders als eine Ohnmachtserklärung, ein bloßes Flüchten vor einer allerdings schweren neuen Problematik des Lebens bedeuten. — Zum bequemeren Ausweichen davor wird heute noch gern angenommen: das Frauengeschlecht teile sich ähnlich dem Bienengeschlecht in die Königinnen und die geschlechtslosen Arbeitsbienen, und es seien gar nicht die »echten« Frauen, die solchen Dualismus in sich trügen. Aber so einfach liegt die Sache eben nicht. Sondern gerade darin besteht die Fülle und die Plage dieses Teils unserer Gattung, daß übergeschlechtlicher Gestaltungstrieb und Trieb und Kraft, sich als Weib zu vollenden, auch in denselben Individuen verschmolzen sind, und daß sehr oft gerade reiche Naturen beide Möglichkeiten

vereinen. Vor diesen Tatsachen eines in der Gefolgschaft der Kultur unvermeidlichen, geistigen Entwicklungsprozesses zeigt sich erst völlig die Unvollständigkeit einer Geschlechtsmetaphysik, die nur das Spezifische des Frauseins in Betracht zieht. Denn der überpersönliche Gestaltungstrieb gilt an sich — genau wie der Trieb zu persönlicher Vollendung — als ein absoluter Wert, als ein Adel des Menschentums. In die Idee der Männlichkeit geht deshalb jegliche, dem Manne dazu verliehene Fähigkeit ein. Ist es tunlich, bei einer Idee des Frauentums stehen zu bleiben, welche in ihrer Konsequenz die Entfaltung solcher Fähigkeiten an der Frau grundsätzlich ausschließen muß?

* * *

Nun ist allerdings, wie schon angedeutet wurde, das Verhältnis der Frau zu übersubjektiven sachlichem Wirken in mehrfacher Hinsicht außerordentlich viel problematischer als das des Mannes. Ihre physische und seelische Organisation ist zur Mutterschaft bestimmt, und selbst wenn diese physisch latent bleibt, heischt der Rhythmus ihrer darauf angelegten Körperlichkeit, ebenso wie ihre seelische Sonderart dennoch einen besonderen Tribut an Lebenskräften. Die dem weiblichen Geschlecht für das Sachliche verbleibende Leistungsfähigkeit wird deshalb immer außerordentlich viel geringer sein, als die dafür verfügbaren Kräfte des männlichen Geschlechts. Und nicht nur quantitativ wird die Frau in jener Sphäre mutmaßlich immer weit weniger als der Mann leisten — auch der Qualität nach bleiben bisher ihre Sachleistungen sowohl als einzelne wie als ein Ganzes gedacht, weit hinter den Leistungen der Männer zurück. Bei rücksichtslosem Messen der Kräfte im Konkurrenzkampf auf gleichen Arbeitsgebieten muß deshalb selbstverständlich, zwar nicht notwendig die einzelne Frau, wohl aber der Durchschnitt des Geschlechts gegen den männlichen Durchschnitt unterliegen.

Und wenn schon das Wirken am Objektiven, die gewaltsame Anspannung der Lebenskräfte in einseitigen Richtungen, wie sie das Schaffen der Sachkultur nun einmal heischt, sich bei zahllosen Männern der Vervollkommnung ihres persönlichen Seins entgegenstellt, so ist ohne weiteres zuzugeben, daß sachliches Leisten die spezifische Vollendung der Frau als weibliches Individuum und als Gattungswesen noch stärker erschweren kann. Denn der Dienst an der Gattung, der körperliche und der seelische verlangt ja von ihr völlig anderes, vor allem weitaus mehr als vom Mann, und seine Ansprüche ziehen ihre Kräfte nach der gerade entgegengesetzten Richtung, wie die aus der Sphäre des Sachlichen entstehenden. Es handelt sich also für die zu objektivem Tun veranlagte Frau um Bewältigung eines zweifachen Dua-

lismus: zwischen ihrer individuellen Vollendung und ihrer Bewährung am Objektiven einerseits, und zwischen dieser letzteren und der Erfüllung ihrer gattungsmäßigen Sonderaufgaben andrerseits. Wird dies alles vorurteilslos klar gestellt, so versteht sich erst ganz, daß so viele denkende Menschen die Frau hinter dem Wall ihrer Sonderbestimmung bewahren möchten vor der Zerreibung zwischen solchen Kämpfen. Und dennoch müssen sie gewagt werden. Gewiß nicht von allen Frauen. Im Prinzip nicht von denjenigen, deren einheitliche Anlage sie lediglich auf das Wirken für die Gattung, den Dienst am Persönlichen, die personale Entfaltung hinweist. Sie sind die überwiegende Mehrheit. Aber im Prinzip von denjenigen, die daneben den Trieb zur Bewährung am Objektiven besitzen. Sie sind bisher weit in der Minderheit, aber keineswegs vereinzelt. Auch für die so veranlagte Frau kann unter Umständen das Ertöten oder Umbiegen solcher Triebe unvermeidlich sein, nämlich dann, wenn ihr individuelles Gattungsschicksal als Weib und Mutter ihr besonders viel auferlegt. Dann opfert sie eben ihrem Weibsein und den von ihr erwählten weiblichen Sonderpflichten einen Teil ihres Wesens. Ein solches aus Liebe dargegebrachtes Opfer mag so gesegnet sein, daß sie den Schmerz der verstümmelten Seite ihres Wesens nicht fühlt, aber es bleibt deshalb doch ein Opfer und eine Verstümmelung. Und — mag dies auch praktisch noch so schwierig sein — im Prinzip muß natürlich immer aufs neue versucht werden den dualistisch veranlagten Frauen Lebensformen zu finden, die ihnen sowohl das Weibsein wie das Mitschaffen am Objektiven gestatten.

Nun ist aber heute — man mag dies als notwendiges Uebel beklagen oder als Schule des Charakters begrüßen — auch die Mehrheit der einheitlich weiblich veranlagten Frauen durch äußere Notwendigkeiten, wenigstens zeitweilig zu unpersönlicher, spezialistischer Arbeit gezwungen. Deshalb ist unsere Zeit den Versuch, solche für die Frau geeigneten Wirkensformen zu finden oder neu zu schaffen, einem außerordentlich großen Kreise schuldig. Diese schwere Aufgabe wird aber offenbar erst dann richtig angefaßt, wenn die Hoffnung, als könnten die Frauenmassen dauernd dem Hause und dem innerhäuslichen Wirken zurückgegeben werden, endgültig begraben ist. — Finden solche Hoffnungen eine Stütze im Boden der Tatsachen? Wer sich die ungeheure Veränderung der weiblichen Lebensformen klar macht, die darin besteht, daß heute z. B. in Deutschland, dauernd die Hälfte aller erwachsenen Frauen zu aushäusiger Arbeit genötigt ist, eben weil Haustätigkeit die weiblichen Kräfte nicht mehr voll verbraucht, und wer sich ferner klar macht, daß innerhalb unserer technischen und ökonomischen Kultur daran nichts wesentliches zu ändern

ist, wird jene Frage verneinen. Von hier aus aber ergibt sich die Aufgabe aus dem Schutt der Vergangenheit den Baugrund zu bereiten für ein neues: Die Vereinbarkeit persönlichen weiblichen Lebens mit sachlichem Tun. Gewiß kann es sich nicht darum handeln etwa allen in Frage kommenden Frauen eine zeitliche Vereinigung so verschiedenartiger Aufgabenkreise zu ermöglichen, wie sie Ehe und Mutterschaft auf der einen, ein fest regulierter Beruf auf der andern Seite mit sich bringen. Dies ist ein individuell zu bewältigendes Problem, dessen Lösung für viele Frauen immer und bei jeder denkbaren äußeren Lebensform über die Kraft sein wird. Allein ein dreifaches: Ermöglichung mannigfaltiger elastischer Formen sachlichen Wirkens neben Erfüllung der Gattungspflichten, Ermöglichung eines innerlich befriedigenden Nacheinanders sachlicher und persönlicher Leistungen, wie schließlich Befriedigung und Entfaltung der alleinbleibenden Frau am sachlichen Tun — das sind die großen, mühevollen, aber erfüllbaren Kollektivaufgaben, welche unser Zeitalter der Frau auferlegt. Denn jeder neue historische Tatsachenkomplex stellt offenbar der Menschheit die Aufgabe ihn, soweit es möglich ist, seiner Zufälligkeit und Aeußerlichkeit zu entkleiden, ihm irgend einen Sinn abzugewinnen und so zu benutzen, daß er zu einem Positiven, zu einer Stufe der Wert-Verwirklichung wird. Erst wenn alle Versuche dazu mißlungen sind, wird seine völlige Verneinung und Bekämpfung Pflicht. Dies gegenüber der aushäusigen sachlichen Frauenarbeit zu tun, die heute das unvermeidliche Los von Millionen ist, wäre trostlos und schwächlich zugleich — so als ob man ein unbestelltes Ackerland noch vor der Bearbeitung im Stich ließe. Es gilt den für Millionen zunächst zweifellos sinnlosen, weil nicht frei gewählten, sondern ihnen durch äußere Verhältnisse aufgedrungenen, modernen Lebensformen, in rastloser Kleinarbeit einen Sinn abzuringen. Es gilt der dualistisch veranlagten Frau, die von innen heraus zu sachlichem Schaffen gedrängt wird, die Wege zu einer höheren Einheitlichkeit durch Vereinigung zweier Lebenstendenzen zu finden. »Wir heißen euch hoffen« ist das bei diesem Bemühen von den Frauen ersehnte Begleitwort.

III.

Unter diesen Gesichtspunkten ist nun noch einmal das Verhältnis der Frau zum Objektiven im weitesten Sinn, d. h. hier: zu jeglicher Art sachlich gerichteten Tuns zu durchleuchten; nicht ihr Verhältnis zu den einzelnen bestehenden Berufen, sondern zu den verschiedenen Allgemeinformen sachlichen Wirkens überhaupt, und das Maß ihrer

Geeignetheit für das spezifische Wesen der Frau[1]). Unsere Sprache besitzt zur Bezeichnung des planvoll tätigen Verhaltens zur Welt verschiedene Ausdrücke; wie z. B.: Arbeit, Dienst, Leistung, Werk, Schöpfung, mit denen verschiedene Arten zweckvollen Tuns, und ein verschiedenes Verhalten des Tätigen zu seinem Gegenstande umzeichnet werden können. Außerdem unterscheidet sie, je nach den inneren Motiven, die das Individuum zu solchem Tun antreiben, auch noch die Kategorien: Erwerb und Beruf. Was zunächst diese letzteren anbetrifft, so kann offenbar jedes systematische, planvolle, auf nützliche Zwecke gerichtete Tun, sei es nun persönlichen oder sachlichen Gehaltes, sowohl das eine wie das andere oder auch beides zugleich sein. Unter Beruf verstehen wir durch persönliche Neigung und individuelle Fähigkeit mitbestimmtes, freigewähltes Tun, ein Schaffen zu dem der Ruf der inneren Stimme treibt, während unter Erwerb diejenige Tätigkeit verstanden wird, deren Motiv lediglich Beschaffung der Lebensnotdurft, die für den Erwerbenden selbst also in erster Linie Mittel für seine persönlichen Zwecke ist. Diese beiden, begrifflich geschiedenen Kategorien fließen in der Wirklichkeit vielfach ineinander, der Beruf ist zugleich Erwerb und umgekehrt, und diejenigen Bezirke, in denen sich beide Arten der inneren Haltung vereinigen lassen, in denen vor allem der Erwerb auch Beruf sein kann, gelten uns als die befriedigenden, die menschenwürdigen Formen der Tätigkeit, im Gegensatz zu solchen, die lediglich um materieller Nötigung willen aufgesucht werden. — Ein Ineinanderfließen der Grenzen geschieht auch bei den anderen Bezeichnungen: Arbeit, Dienst, Leistung, Werk, Schöpfung. Die Sprache braucht sie vielfach stellvertretend fur die verschiedenen möglichen Arten des Wirkens, die wir jetzt unterscheiden wollen. Welche ihnen bei bewußter Abgrenzung und Inhaltsanalyse zukommen, läßt sich nicht ausschließlich von der Seite des Objekts her bestimmen, sondern es wird, wie bei den Kategorien Erwerb und Beruf, teilweise mitbestimmt von dem inneren Verhältnis des wirkenden Individuums zu seinem Tun. Es steht bei den flüssigen Grenzen bis zu einem gewissen Grade im Belieben des ordnenden Verstandes, welche Arten menschlichen Wirkens er dem einen oder den andern Begriffen einordnen will, und nicht darauf kommt es in diesem Zusammenhang an, alle bekannten Tätigkeiten säuberlich unter sie aufzuteilen, sondern es soll nur zu zeigen versucht werden, daß sachlich bestimmtes Tun nicht nur seinen konkreten Inhalten, sondern vor allem auch seinen allgemeinen Formen nach, ein in sich sehr Verschiedenes ist, und daß

1) Wo dabei eine polemische Note mitklingt, handelt es sich nicht mehr um Auseinandersetzungen mit Simmels Gedanken, sondern mit den sehr typischen Einwänden, welche die Tagesdiskussion immer aufs neue erzeugt.

deshalb auch eine sehr verschiedenartige innere Beziehung des Subjekts und, was uns hier allein interessiert: der Frauen dazu stattfindet.

Zunächst der Begriff Arbeit. Er besitzt entsprechend dem üblichen Wortgebrauch die umfassendste, elastischste Bedeutung. Jede Art eines auf wertvolle oder gesellschaftlich nützliche Zwecke gerichteten Tuns persönlichen oder sachlichen Gehalts kann so bezeichnet werden. »Wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen.« Dies Bibelwort verhängt die Pflicht zu solch zweckvollem Tun irgend welcher Art als Gott gewollt über die Menschheit, und wir sind heute mehr als je der Ueberzeugung, daß jeder gesunde Mensch, ob Mann oder Weib, irgendwie arbeiten sollte, um gegenüber der Gemeinschaft, die sein Dasein trägt, nicht nur Schuldner und Schmarotzer, sondern auch Gläubiger zu sein. Außer dieser ganz umfassenden Bedeutung der Arbeit kann in ihr aber auch noch ein engerer Sondersinn eingegrenzt werden, wenn nämlich wiederum, wie bei den Begriffen Beruf und Erwerb, die innere Beziehung des Subjekts zu seinem Tun ins Auge gefaßt wird. Dieser Sondersinn ist z. B. in der Formel »Auf Arbeit gehen« ausgedrückt, und bezeichnet dann jedes ausschließlich auf Erwerb gerichtete Tun mechanischer, unbeseelter Art besitzloser Schichten, bei dem die Wahl nach Neigung und Fähigkeit ganz ausgeschlossen ist oder nur eine sehr untergeordnete Rolle spielt. Jedenfalls ist es heute ein seltener Glücksfall, wenn ein Angehöriger der proletarischen Schicht eine ihn zugleich ernährende und seinen Neigungen entsprechende Arbeit findet. »Der Mensch ein Teil der Maschine« bezeichnet hier heute ein Massenlos. Es ist oft ausgesprochen, wie schuldbeladen eine Kulturentwicklung ist, welche der Mehrheit moderner, zu geistigem Leben erweckter Menschen unerbittlich solche unbeseelbare Formen des Tuns aufnötigt. — Ist die Beziehung des weiblichen Geschlechts zu diesen Formen noch tragischer als die des männlichen? Ob sie tatsächlich so empfunden wird, oder ob etwa gerade die Frauen jener Schichten sich zufolge ihrer geistigen Unentwickeltheit dem Mechanischen leichter einfügen als die Männer, ist noch wenig untersucht; denn jene haben noch kaum einen eigenen Ausdruck für ihre Empfindungen gefunden. Aber nach allem was sonst über das spezifische Wesen der Frau bekannt ist, müssen wir annehmen, daß in der Tat rein sachlich mechanische Arbeit ihrer innersten Natur noch stärker widerstrebt als der des Mannes. Denn ihre Gattungsbeschaffenheit weist sie hin auf die Beseelung ihres Tuns mit ihrem persönlichen Sein; der Unpersönlichkeit eines Mechanismus, der nur ihre Hände fordert, aber sonst nichts in sich aufzunehmen vermag von ihrem Frausein, einen Sinn abzugewinnen muß ihr deshalb zweifellos noch schwerer als dem Mann

gelingen. Außerdem steht die starre Ordnung und Disziplin des mechanisierten Betriebs im stärkeren Widerstreit zu dem wechselvollen Rhythmus ihrer natürlichen Lebenskräfte als bei ihm. Wesensfremdheit gegenüber dem bloß Mechanischen bekundet sich auch in dem auffallend geringen Interesse des weiblichen Geschlechts für alles Technische. Die Konstruktion der Maschine, die schon die Wißbegier des männlichen Kindes zu erwecken pflegt, ist den typischen Frauen jeder Entwicklungsstufe im allgemeinen außerordentlich gleichgültig, und in dieser Sphäre des Objektiven mag es deshalb in erster Linie gelten, daß sie als das ausschließliche Werk spezifisch männlichen Geistes, dem Spezifischen der Frau das wesenfremdeste ist, und daß sie in dieser Welt keine eigenen Wurzeln schlägt. Die Maschinen schaffende und die mütterliche Wesenskraft mögen sich wohl wie Gegenpole zueinander verhalten. — Dennoch bewährt sich die Frau im mechanischen Arbeitsprozeß als brauchbares nützliches Glied; und ihr Wesen scheint bildsam und elastisch genug zu sein, um auch von diesen neuen Lebensnotwendigkeiten nicht zerstört zu werden. Es bleibt noch abzuwarten, ob und wieweit sie auch in diesem, ihr fremdesten Boden der Sachlichkeiten etwa Wurzeln zu treiben lernt, die ihrem eignen Sein neue Wachstumskräfte zuleiten. Jedenfalls liegt es innerhalb unserer und jeder denkbaren Form maschineller Güterproduktion gänzlich im Bereich des Unmöglichen das Einbeziehen der Frauen besitzloser Kreise in diese Formen der Arbeit zu vermeiden. Die unbegüterten Frauenmassen aller Zeiten waren an der jeweiligen Art der materiellen Güterproduktion ganz ohne Rücksicht auf ihre weibliche Bestimmung beteiligt; sie mußten eben daran mitarbeiten, was und soviel sie konnten. Den Millionen etwa heute die mechanischen Arbeitsformen verschließen, würde nichts anderes bedeuten, als sie in noch ungünstigere allgemeine Lebens- und Arbeitsbedingungen hineintreiben. Denn die übrigen, ihrem Wesen etwa adäquateren Erwerbsmöglichkeiten bieten einfach, seit die Maschine die Güterproduktion treibt, nicht Platz genug, um den wachsenden Massen die Mittel zu einer menschenwürdigen Existenz außerhalb ihrer Arbeit zu gewinnen. Es ist ein sehr grausames, aber unvermeidliches Muß unserer Kulturentwicklung, daß sie bei den Massen das Arbeits- und das persönliche Leben auseinanderreißt, daß sie einen immer wachsenden Bruchteil der Menschheit die befriedigende Gestaltung des persönlichen Lebens nur noch durch die Ausübung unbefriedigender Arbeitsformen ermöglicht. Es gehört deshalb zu den unbedachtesten Widersprüchen unserer Zeit, wenn zugleich Wachstum der Nation, Bevölkerungszunahme und Rückbildung der maschinellen Güterproduktion, die ja allein den ungeheuren Volkszu-

wachs des vorigen Jahrhunderts ermöglicht hat, verlangt wird. Zu deren Nebenerscheinungen gehört in der einen oder anderen Form auch die industrielle Frauenarbeit. — Sie ist unvermeidlich, so lange wachsende Volksmassen innerhalb unsres Landes Lebensunterhalt finden sollen. Aus diesen Tatsachen ergibt sich heute auch gegenüber den Frauen einzig die Aufgabe: das Maß und den Rhythmus der industriellen Arbeit ihren Kräften und ihren Gattungspflichten anzupassen; neben solcher unvermeidlicher Arbeit und vermittelst ihrer mehr Raum zu schaffen für ein menschenwürdiges persönliches Dasein, außerhalb ihrer Kompensationen zu schaffen, die dem persönlichen Leben einen höheren Sinn verleihen. Diese Aufgabe ist eine »unendliche«, gewiß immer nur annäherungsweise zu verwirklichende, aber jeder bescheidene Schritt diesem Ziele entgegen ist wertvoller als eine bloße, doch unwirksame und deshalb sterile Verneinung jener Arbeitsformen überhaupt. —

Zum Glück gibt es neben jenen problematischen auch eine ganze Reihe von Arbeitsarten für Frauen, die, wennschon sie um des Erwerbs willen geübt werden, dennoch zugleich Spielraum gewähren für das Auswirken spezifisch weiblicher Qualitäten. Es sind alle diejenigen, sowohl auf den unteren, wie auf den höheren sozialen Stufen zu findenden Formen, in denen die sachliche Arbeitsordnung persönliche Elemente nicht nur aufnimmt, sondern direkt fordert, und die wir deshalb — zur Unterscheidung von aller ganz unpersönlichen Arbeit — am besten als »Dienst« bezeichnen. Dieser Begriff umspannt sehr verschiedene Tätigkeiten. Nach dem üblichen Sprachgebrauch ist Dienst die Formel für alles in gewisser Weise unselbständige oder besser: autoritär geleitete Wirken, das nicht nur Einordnung in sachliche Zusammenhänge, sondern außerdem auch Unterordnung unter eine persönliche Leitung heischt. Danach fällt die sachliche Arbeit aller Abhängigen und Angestellten, die von einem »Vorgesetzten« persönlich geleitet wird, unter diesen Begriff. Wir legen ihm aber für unsere Zwecke, außer dieser üblichen, noch eine andere, spezifischere Bedeutung bei und nennen Dienst diejenige Tätigkeit, deren wesentlicher Inhalt nicht die Entstehung irgend eines Objektes ist, sondern das dem Lebendigen dient, am Lebendigen geschieht. Also ein Tun, das sich mit einer, vielleicht der stärksten Wurzel aus dem persönlichen Leben nährt, aber andrerseits seine Imperative auch aus der Welt sachlicher Ordnungen, Normen und Zusammenhänge empfängt. In diesem Sinn bezeichnet also Dienst ein dem Persönlichen dienendes, ins Leben eingehendes, aber durch ein Objektives mitgeformtes Tun. Dahin gehört z. B. auf der sozialen Unterstufe vor allem der abhängige Hausdienst, der offenbar in erster

Linie den von der Einzelhäuslichkeit umschlossenen Personen, zugleich aber auch einer objektiven Ordnung: der Idee einer von der Tradition so und so vorgeschriebenen Hauskultur gilt. Auch das Wirken der Hausfrau, sofern es regelmäßige häusliche Verrichtungen einschließt, gehört hierher. Freilich überwiegt darin das persönliche Element das sachliche stärker als bei allen andern Formen, denn es wendet sich zurück auf die Frau selbst, ihr eigenes Fleisch und Blut, die von ihr geliebten Menschen. Dennoch fehlt auch hier, wie schon früher gezeigt wurde, keineswegs ganz dessen Formung durch überpersönliche Gültigkeiten: die deutliche Vorstellung dessen, was in bestimmten Gesellschaftsschichten ein geordneter Haushalt sein und leisten soll. — Unter unseren Begriff des Dienstes fällt ferner die berufsmäßige Krankenpflege, die ganze Wirksamkeit im Erziehungs- und Unterrichtswesen, die ärztliche Tätigkeit, sodann aber auch die Rechtspflege, die einerseits sehr deutlich durch überpersönliche Normen und Ordnungen bestimmt wird, andererseits das persönliche: die Ordnung menschlicher Beziehungen zum Inhalt besitzt. In allen diesen Wirkungsgebieten kann die Frau mit ihrer fraulichen Eigenart heimisch werden und Spezifisches leisten. In einigen davon ist sie es schon so lange, daß ihr Dortsein gar nicht mehr diskutiert wird, und sicher wird ihre Geeignetheit für gewisse Berufe, wie z. B. Krankenpflege und Unterricht mitbestimmt durch das starke Maß ihres Gehaltes an Persönlichem. Allein es sind doch nur graduelle Unterschiede, welche die andern, daneben genannten Berufsarten ihrem Wesen nach von diesen trennen, und es fragt sich lediglich, wie weit die Intelligenz und die Kraft der Frau für die neuen, ihr bisher verschlossenen Gebiete ausreicht; für das Auswirken spezifisch weiblicher Qualitäten bieten auch sie Raum genug. — Ein fast unbegrenzt großes Gebiet zugleich persönlichen und sachlichen Wirkens findet die Frau heute in der systematisch organisierten Fürsorge für die benachteiligten und gefährdeten Glieder der Volksgemeinschaft. Neben dem bloß persönlichen Hilfsdienst von Mensch zu Mensch, wie er in früheren Zeiten ausreichte, hat sich heute ein planvolles öffentliches Zusammenwirken bevorzugter Volkskreise entwickelt zum Kampf gegen die Not, die Unkultur, die Freudlosigkeit des Massendaseins, und angesichts der ungeheuren zu bewältigenden Aufgaben kann auch nur solches Zusammenwirken Kulturbedeutung gewinnen. Dieser charitative und erzieherische Dienst an der sozialen Gemeinschaft bietet den allermannigfaltigsten persönlichen Fähigkeiten Spielraum, und für ihn ist offenbar die frauenhafte, dem Leben verpflichtete Art ganz unentbehrlich, denn organisierte soziale Fürsorge ist nur dann wertvoll, wenn ihre sachlichen Formen und Ein-

richtungen durch ständige persönliche Beseelung vor dem Erstarren zum Apparate bewahrt bleibt, wenn dem Schematismus der »Ordnung« durch das lebendige Gefühl für den Einzelnen das Gegengewicht gehalten wird. Sich diesem Dienst an der Gemeinschaft einzureihen fühlen sich heute zahlreiche Frauen in bevorzugter Lage verpflichtet, und er kommt als gemeinnütziges, nicht auf Erwerb gerichtetes, und deshalb nicht an ein von außen bestimmtes Arbeitspensum gebundenes Wirken in hohem Maße der Aktivität derjenigen Frauen entgegen, die ihre Gattungspflichten erfüllen. »Ehrenamtlicher« sozialer Dienst wird immer mehr eine angemessene Form des Wirkens für Frauen, die im Hauptamt Gattinnen und Mütter sind, die aber, ausgestattet mit einem Kräfteüberschuß, daneben das genuine Bedürfnis fühlen, nicht nur sich selbst zu leben, sondern ihre Fähigkeiten als dienende Glieder auch an größeren, persönlich-überpersönlichen Aufgaben zu betätigen. Wer das innere Wachstum der eigenen Geschlechtsgenossinnen, die Bereicherung ihres persönlichen Lebens durch eine solche aktive Verflechtung in die Kulturaufgaben einer größeren Gemeinschaft erlebt hat, wird nicht zweifeln, daß hier neue eigentümliche Tätigkeitsfelder eröffnet sind, auf denen zahllose Frauen, sowohl für ihr eigenes Wesen wie für die Gemeinschaft wertvolle Früchte gewinnen.

Die Geeignetheit der hier als Dienst bezeichneten, aushäusigen Wirkensformen für das Frauentum ist schon oft betont mit dem Hinweis auf ihre Verwandtschaft zur Hausmuttertätigkeit. Gewiß nicht mit Unrecht, sofern auch sie dem Lebendigen dienen. Allein größer als diese Verwandtheit der allgemeinen Inhalte sind doch die prinzipiellen Unterschiede. Es ist etwas sehr anderes — so verschieden wie Erotik, Familienliebe und Charitas — ob ich den durch persönliche Neigung und Bande des Bluts mir Zugehörigen diene oder den Mitmenschen, die mir nur durch »Bruderliebe«, Verantwortungsgefühl und die Idee sozialer Gerechtigkeit verbunden sind. Der planvolle Dienst an den unentwickelten, kranken, schwachen, benachteiligten Gliedern der Gemeinschaft ist deshalb immer zugleich ein Dienst an den die Individuen übergreifenden Ordnungen und Kulturzielen, und gerade das Bewußtsein hiervon, das Gefühl, dadurch in überpersönliche Zusammenhänge eingereiht zu sein, verleiht solchem Wirken einen besonderen Wertakzent und Elan ganz anderer Art, als etwa der »Eros« und die Mutterliebe dem rein persönlichen Dienste verleihen. — Die Tätigkeit der Frau reicht also in der ganzen Sphäre planvoll-systematischen Dienstes über die Sphäre des bloß Weiblichen hinaus in das Objektive hinein.

Ebenfalls in einem engeren, für unsern Zweck verdichteten Sinn

als der übliche Sprachgebrauch, nennen wir »Leistung« dasjenige planvolle Tun, bei dem das Gewicht der sachlichen, objektiven Elemente die persönlichen Inhalte übersteigt. Es fallen wiederum inhaltlich sehr verschiedene Betätigungsarten unter diesen Begriff. Leistung wäre danach — im Unterschied zum Dienst — einmal diejenige Art des Wirkens, die ein vom Subjekt losgelöstes Objekt: ein Ding, eine Sache hinterläßt, wie z. B. alle greifbaren Resultate geistigen Wirkens: Schriftwerke, Kunstwerke u. dgl. Dann solche handwerkliche Erzeugnisse, die sich von den Erzeugnissen mechanischer Teilarbeit dadurch prinzipiell unterscheiden, daß sie, wenn nicht ganz, so doch in ihren wesentlichen Teilen, durch die Konzeption und die Hände eines Einzelwesens geschaffen werden. Der Hände Werk muß gewisse persönliche Fähigkeiten des Schaffenden irgendwie als Qualität-bestimmend in sich aufgenommen haben und sichtbar machen, wenn von Leistung im Unterschied zu bloßer »Arbeit« im engeren Sinn gesprochen werden soll. — Außerdem läßt sich zweitens als Leistung bezeichnen: jegliche selbständige, leitende, organisatorische Wirksamkeit, wie sie etwa von Führern und Leitern komplexer, durch gruppenhaftes Zusammenwirken bestehender Einrichtungen geübt wird. Z. B. die Wirksamkeit des politischen Führers, des Leiters einer Organisation oder sozialen Einrichtung so gut wie diejenige eines Schulvorstandes, eines kaufmännischen oder industriellen Betriebsleiters, eines höheren Beamten u. dgl. Was ein Wirken solcher Art, das sich nicht als Objekt von der Person des Wirkenden loslöst, dennoch zur »Leistung« macht im Unterschied vom »Dienst« ist ihr entscheidendes, übergewichtiges Bestimmtsein durch die Forderung des Objektiven — sei es nun die Forderung eines überindividuellen Sachgebildes oder einer überpersönlichen Ordnung der Kulturgemeinschaft. (Geschäft, Fabrik, Krankenhaus, Schule, Gericht, Gefängnis, Behörde, Regierung, Parlament, Verein, Partei und dergleichen.) Die Wirksamkeit der Leiter solcher komplexen Gebilde, mögen diese selbst auch dem Lebendigen so stark wie dem Objektiven verpflichtet sein, ist offenbar nicht mehr, wie das ihrer dienenden Glieder, durch das Interesse am Persönlichen bestimmt, sondern durch das Objektive, was sich als Ordnung oder dauernde Institution über den Einzelnen und das Leben erhebt. Die Form solcher Leistungen ist organisatorischer Art: sie stiftet die Verbindung und geistige Beherrschung von Menschengruppen und Sachgütern zum Schaffen von Sachen und Ordnungen, wie zur Formung der Wirklichkeit Wertvorstellungen gemäß. — Ein solches Wirken schafft ebenfalls, wie die Produktion von Sachen: objektive Kultur. Wie bewährt sich die Frau in diesen mannigfaltigen und verschieden-

artigen Gebieten des Tuns? Einige davon sind ihr noch ganz verschlossen, einige erst kürzlich und gegen viel Widerstand eröffnet, in einigen besitzt sie Heimatrechte. Betrachten wir zunächst ihre Beziehung zu den dinglichen Leistungen: In gewissen Zweigen selbständiger handwerklicher, kunstgewerblicher und ähnlicher Produktion, fand sie von jeher Erfolg und volle Befriedigung, obwohl natürlich auch hier ihre Leistungsfähigkeit und Originalität immer erheblich zurückstand hinter der des Mannes. Offenbar läßt sich die Forderung der Sache hier in Einklang setzen mit den Ansprüchen ihres Frauseins. — Die künstlerischen und wissenschaftlichen Schriftwerke der Frau sind in der relativ kurzen Spanne Zeit, in der sie zu solcher Produktion gesellschaftlich legitimiert ist, an Wert und Zahl so gestiegen, daß sie — mag auch kein einzelnes zu den bleibenden Werken der Menschheit gehören — dennoch als Gesamterscheinung aus unserer Kultur und unserer Zeit nicht wegzudenken sind, ohne das Gefühl einer beträchtlichen Verarmung. Mag die einzelne Frauenstimme im Konzert der Geister schwach sein, für den Reichtum des Zusammenklangs *hat* sie Bedeutung. — In der anderen Rubrik: den verschiedenartigen Bezirken organisatorisch leitender Leistung versagt die Frau bisher beinahe völlig im Technischen. Sie fällt bisher weder als Leiterin großindustrieller noch großkaufmännischer Unternehmen irgendwo ins Gewicht, so als fehlte ihr für diese Wirkungsformen wirklich ein Sinn. Dagegen scheint die organisatorische Leistung im Dienst überpersönlicher Wertideen, ferner zum Erreichen sozialer und politischer Ziele oder zum Schaffen sozialer Einrichtungen sehr wohl ihren Fähigkeiten und Neigungen zu entsprechen. Daß, entgegen aller Tradition, seit einigen Jahrzehnten eine allein von Frauen erzeugte, getragene und geleitete »Bewegung« zur Hebung ihres Geschlechts besteht, und sich ohne jegliche äußere Machtmittel gegen eine Welt innerer Widerstände zu behaupten vermag, ist nur einer der, diese früher verborgenen Kräfte bekundenden, Schößlinge. Ein Sachliches zu schaffen oder etwas zu leisten für eine Idee hat zweifellos auch für die dazu veranlagte Frau ein genuines Pathos. *Auch sie erlebt, so bescheiden sie auch ihre eigenen Kulturleistungen einschätzen mag, neben der Seligkeit des Seins mit voller Intensität eine Werkseligkeit, die ihr beim Zusammenschluß ihres Lebens zu einem sinnvollen Ganzen eine unersetzliche Hilfe sein kann.* — Was diese Tatsache so häufig verdeckt, ist die Erfahrung, daß viele junge Frauen eine von ihnen mit Eifer ergriffene Tätigkeit sachlichen Gehalts so sehr bereitwillig aufgeben, wenn sich ihnen das Gattungsglück anbietet. Gewiß: ihr *Glück* zu finden vermittelst der Erfül-

lung ihrer weiblichen Sonderbestimmung, im Wunder der Liebe zum Weibe zu erblühen, das ist freilich für die allermeisten das dringlichste, und diesem Erlebnis wird selbstverständlich zunächst die ganze Persönlichkeit dargeboten. Allein die überhaupt mit sachlichem Tätigkeitstrieb Begabten tauchen meist nur für eine Zeitlang ganz in der Erfüllung ihres Weibseins unter, um, nachdem sie sich als Frauen gefunden haben und mit sich und ihrem persönlichen Geschick im reinen sind, aufs neue nun erst recht als sachlich interessierte Wesen wieder emporzutauchen. Und weist dann die Begabung nicht in einer ganz speziellen Richtung, so erscheint häufig gerade das aktive, verantwortliche Mitschaffen an den Kulturzwecken des Gemeinschaftslebens als eine der gereiften Frau besonders adäquate Aufgabe; einmal weil sie die für isoliertes Schaffen zu bescheidenen Kräfte mit anderen zusammenschließt, ferner wegen ihrer eigentümlichen Inhalte: weil sie die Ideale und Wertvorstellungen, deren Verwirklichung der Zweck solcher Leistungen ist, auf das Leben bezieht, auf dessen Formung ausgeht, darauf gerichtet ist, die objektive Kultur in subjektive zurückzuverwandeln. Die Frau fortzudenken aus solchen Leistungen ist heute ebenso unmöglich, wie sie fortzudenken aus dem Dienst für die Gemeinschaft.

Wie gesagt: auch der Frau wird Schaffensseligkeit zuteil in den Bezirken von Dienst und Leistung, obwohl von hier bis zu denjenigen Wirkensgebieten, in denen das Werk im engeren Sinn oder die Schöpfung entsteht, noch ein Sprung ist, der bisher noch keiner schaffenden Frau gelungen ist. Unter Schöpfung und Werk verstehen wir hier diejenigen Resultate schöpferisch genialen Tuns, die sich, ganz losgelöst vom Schaffenden, über sein Leben und seine Zeit hinweg zu den ewigen Höhen des Allgemeingültigen erheben. Vielleicht ist der Frau solches Schaffen für immer versagt. Vielleicht hält die Schwere ihrer Sonderbestimmung all ihr Tun immer dem Erdreich des Lebendigen näher, so daß sie ihre Leistungen nicht hoch genug über sich selbst und ihr Leben empor in die Sphäre lebensferner, absoluter Objektivität hineinzuheben vermag. Solche Werke fordern fast immer auch vom Mann das Opfer des *ganzen* Lebens derart, daß für die Schönheit des Alltags, die Hingabe an das Lebendige, für die Seligkeit und Vollkommenheit des Seins keine Kraft übrig bleibt. Und in dieser Sphäre, in der schon der männliche Schöpfergeist — vereinzelte begnadete Ausnahmen abgesehen — vor eine unerbittliche Wahl zwischen Werkvollendung und Seinsvollendung gestellt ist, besteht deshalb ein dauernder Antagonismus zwischen der Frau und dem Objektiven. Denn sie wird immer, über allem, als ihre Bestimmung fühlen: *Sein und Wirken in Ein-*

klang zu bringen. Eine befriedigende Synthese ist aber in der höchsten, alle Lebenskräfte ganz für sich fordernden Sphäre, wenn überhaupt, so jedenfalls nicht für die Frau erreichbar. Deshalb bleibt ihr Bereich vielleicht für immer unterhalb dieser einsamen Höhen. — Solche Einsichten sind nicht imstande, genuinen Schaffenstrieb und das Schaffensglück zu ersticken — wenn nur deren Entfaltung durch die Sitte, die Idee ihrer weiblichen Bestimmung nicht gehemmt wird. So wenig wie es dem Wanderer die Freude nimmt, Höhen zu ersteigen, auch wenn er weiß, es sind nicht die ewigen Eisgipfel. Und wenn wir als selbstverständlichen Zweck der objektiven Kultur erkennen, nicht nur eine dem Leben entrückte, sich selbst genugsame, eigengesetzliche Sonderwelt zu bilden, sondern außerdem auch einbezogen zu werden in die Seelen der Menschen als Mittel zu deren Entfaltung, also zurückverwandelt zu werden in subjektive Kultur — so müssen wir auch Leistungen, denen kein dauernder Platz im Kosmos des Objektiven beschieden ist, Eigenart und Daseinsnotwendigkeit zusprechen. Denn grade solchen Leistungen, die in das Gebiet »sekundärer Originalität« gehören oder vom selbständigen Schöpfertum aus gesehen, noch tiefer stehen, ist vielfach eine Seelen- und Leben — bildende Wirksamkeit beschieden, die den ewigen Werken zufolge ihrer Lebensentrücktheit als ein Unmittelbares abgeht. Aus ihren Tiefen vermögen nur wenige Menschen geistige Nahrung zu ziehen. Immer bedarf es zur Vervollkommnung des Seins durch das Objektive der mannigfachsten Vermittlung — so wie die Wasser eines Sees nur vermittelst unzähliger Kanäle die Niederungen befruchten können. In diesen lebensnäheren Regionen sachlichen Wirkens, in der Mittlerschaft zwischen Objekt und Subjekt warten der Frau so mannigfache, so notwendige Ausgaben — soll sie etwa das ihr verliehene bescheidene Pfund an gestaltenden Kräften vergraben, weil der Mann mehr Pfunde empfangen hat als sie?

Ich betone hier noch einmal: es ist freilich nicht leicht, den Dienst an der Sache mit dem Dienst am Lebendigen und der Vollendung des Seins zu vereinen. Und vor allem: die berufsmäßige, systematische Arbeit erschwert die Vereinigung. Wir erleben heute, wie oft der berufstätige Mann »untergeht« im Sachlichen — nicht in dem großen Sinn des Sich-opferns für ein Großes, sondern derart, daß die Substanz seines Menschseins langsam verzehrt wird durch das unentrinnbare Zuviel täglicher Anforderungen eines Apparates, der aus seinem Geschöpf und Diener sein Herr geworden ist. Und die Frau hat die geringeren Chancen, das was sie bei einseitiger Anspannung ihrer Kräfte etwa an ihrer weiblichen Entwicklung ein-

büßt, wettzumachen durch den Kulturwert ihrer Leistungen. Deshalb ist es in der Tat nicht gut, wenn sie über dem Sachlichen die Hingabe an das Leben versäumt. Aber, wie schon gesagt: In das richtige Verhältnis zu ihrer Kraft gesetzt, kann die Arbeit am Objektiven auch für sie ein Mittel zur inneren Vollendung bedeuten: durch die Willensübung, die Konzentration der Kräfte, die innere Vereinheitlichung des Seins, die Schaffensseligkeit. Nur muß das richtige Gleichgewicht gesucht werden. Und immer wird sie trachten müssen, diejenigen spezifischen Wesensbeschaffenheiten, die sie in der Richtung auf das Objektive hemmen, zu andersartiger Wertverwirklichung auszunutzen. Dann hat sie, was sie in ihrem Frausein wert ist und wirkt, mit einzuwerfen in die Wagschale ihrer Kulturleistungen. — Daraus folgt für das Verhältnis der Frau zu objektiver Arbeit ganz im allgemeinen, was früher schon für die »Arbeit« im engeren Sinn gefordert wurde: daß sie davor bewahrt werden muß, das selbe Quantum wie der Mann, in den von ihm geschaffenen Rhythmen zu leisten. Was für den normalen Mann genug ist, wird selbstverständlich für die Frau ein Zuviel sein. Vielleicht kann sie das männliche Durchschnittspensum eine Zeitlang leisten, aber sie zahlt dafür auf die Dauer zu teuer mit der inneren Lebendigkeit ihres Frauseins, und das halbklare Bewußtsein davon macht vielfach ihre Beziehung zum modernen Berufsleben so unbefriedigend. Hier Wandel zu schaffen: nach Maß und Art die für sie adäquaten Tätigkeitsformen zu finden, muß möglich sein. Ansätze dazu sind in den ganz neuen, von ihr selbst erst geschaffenen, sozialen Wirkensgebieten vorhanden. — Aber ein solcher höchst wichtiger Anpassungsprozeß wird natürlich gehemmt sowohl durch die Verneinung seiner Notwendigkeit als durch jene früher erörterte Geschlechtsmetaphysik: die Idee einer radikalen Verschiedenheit der Geschlechter, einer bloßen Sonderbestimmung des Weibes. Wir sehen von ihr keinen Weg führen zur inneren Bejahung sachlichen Wirkens, selbst zu dem der dafür veranlagten Frau nicht. Vielmehr bleibt vor jener Idee alles, was sie aus dem Rahmen des Seins und des persönlichen Tuns herausführt, ein metaphysisch Sinnloses, eine Not, eine Anomalie. — Und was dann als ihre metaphysische Aufgabe übrig bleibt, erscheint letztlich doch wieder irgendwie am Manne orientiert, nicht in jener banaler Bedeutung, daß die Frau ein Mittel für seine Zwecke sei, oder sich den Sinn ihres Daseins erst durch ihn schenken lassen müsse, aber in jener tieferen, daß ihre Art und ihr Wesen ausschließlich zur Ergänzung, zum Gegengewicht des seinigen bestimmt sei. Wo immer der Mann einen Mangel, eine Not, einen Bruch in seinem spezifisch männlichen Sein fühlt, zwischen dem Ideal des Menschseins und seiner

Möglichkeit es zu erfüllen, da verweist ihn jene Idee an die Frau, um von ihr die Verwirklichung dessen zu fordern, was ihm als Mann besonders schwer wird. Sie soll einstehen für das, was er bestimmten persönlichen Vollendungswerten schuldig bleibt: Seiner Zerrissenheit soll sie die Harmonie, seiner Spezialisierung die Ganzheit, seiner Hingabe an das Objektive die Hingabe an das Lebendige gegenüberstellen, auf daß durch solche Arbeitsteilung die Idee des Menschseins erfüllt werde. — Gewiß ist ein solches Postulat nach Ergänzung insofern berechtigt, als an erster Stelle die Frau für diejenigen Werte einzustehen hat, die sie ihrer spezifischen Beschaffenheit nach, ausschließlich oder müheloser verwirklichen kann als er. Ebenso wie umgekehrt an erster Stelle der Mann gemäß seinen besonderen Anlagen zu wirken hat. »Wem viel gegeben ist, von dem wird auch viel gefordert.« Ist deshalb die Schöpfung der objektiven Welt in erster Linie seines Amtes, so ist die Frau vor allem für die Vollendung des Seins verantwortlich. Aber nicht dafür allein. Denn jedenfalls ein Teil des Geschlechts hat auch auf das Objektive weisende Anlagen empfangen. Dieser Teil ist deshalb mitberufen zur Kulturarbeit. Für ihn kann es nur heißen: »Suche deine Sonderbestimmung als Weib mit deiner allgemeinmenschlichen Bestimmung zu vereinigen.« Und andrerseits: nicht die Frau allein ist für die Vollkommenheit des Seins verantwortlich, auch der Mann ist bestimmt, außer seinen Werken dem Leben zu dienen, sich selbst zu vollenden. Wird ihm dies gegenüber den Forderungen des Objektiven schwerer als ihr, nun, so ist ihm in der Sphäre des Persönlichen mehr als ihr nachzusehen, aber von dem Streben auch hier das Vollkommene zu erreichen, kann er deshalb nicht dispensiert werden. Ganz offenbar hat die Natur beiden Geschlechtern, wenn auch in sehr verschiedener Mischung, die Anlage und Richtung auf Gestaltung des Persönlichen wie des Außerpersönlichen verliehen, der Imperativ diese Anlagen zu entfalten, gilt deshalb für beide, so gut wie ihnen andere Imperative gemeinsam sind. Neben der Idee eines spezifisch Männlichen steht so gut die Idee eines allgemeinmenschlichen Soll — des »Vollmenschentums« — das mit jener nicht ohne weiteres zusammenfällt, wie über dem von der Mannheit verschiedenen spezifisch Weiblichen.

Die weibliche Sonderbestimmung, auch in ihrem tiefsten Sinn, ist nicht das einzige Apriori der Wirklichkeit. Mag sie in jeder Lebensäußerung der echten Frau notwendig vorhanden sein, sie sollte ebenso notwendig überall umhüllt vom Allgemein-menschlichen sein, das wir so wenig greifen können, wie die Atmosphäre, welche die Erde

umhüllt, und die, obwohl sie unsrem Auge substanzlos und unsichtbar erscheint, doch das Erdgeborne trägt und nährt. Die Lebensäußerungen, das Tun, ja auch das bloße Sein des Weibes sind n i c h t i g , wenn es sich nicht irgendwie aus dem Wurzelgrund des Geschlechtlichen in den Aether des Außergeschlechtlichen erhebt. Selbst in der Beziehung zum Mann, in der das Spezifische des Frauentums als wertbildendes Element immer am stärksten mitschwingt, ist es doch nicht das einzige. Die Polarität allein schafft vielleicht das Glück der Vereinigung im »schönen Augenblick«, nicht aber die dauernde, an Inhalten reiche Gemeinschaft. Dazu gehört eine bis in die Sphäre des Menschlichen hineingewachsene Beziehung. Um wieviel mehr bedarf die Frau in allen andern Lebensverhältnissen zu ihrer Vollkommenheit der Ernährung ihres Wesens aus beiden Sphären. —

Drücken nicht die feinen Unterscheidungen unsrer Sprache zwischen Mensch und Mann, Weib und Frau alles das aus, was hier gemeint ist? Neben der Idee der Mannheit als einer vorletzten, steht die Idee des Menschseins als einer letzten Vollendung. Ein »echter Mensch« zu sein bedeutet auch für den Mann reichere Vollkommenheit als das Mannsein — eine Synthese von Qualitäten, die der bloßen Mannheit fehlen dürfen. Noch stärker auseinanderweichende Inhalte aber verbinden wir mit den Begriffen echtes Weib und echter Mensch. Dem letzteren gegenüber ist offenbar der Begriff des Weibes ärmer als der des Mannes, denn dieser schließt immer dessen übergeschlechtliche Qualitäten ein, während »Weib« immer das durchgängig und ausschließlich durch seine geschlechtliche Besonderheit bestimmte Wesen bezeichnet. Aber der Begriff und die Idee der F r a u enthält schon die Synthese zwischen ihrer spezifischen und einer allgemein-menschlichen Bestimmtheit und Bestimmung. Die Vollkommenheit der Frau umschließt die Verschmelzung ihres echten Weib- und ihres echten Mensch-seins. — Um dies noch einmal klar zu stellen: Gewiß enthält diese Idee des Frauentums nicht für das ganze Geschlecht die Verpflichtung m i t z u s c h a f f e n am Objektiven. Es bedeutet Begnadung für die Frau, wenn sie es neben ihren persönlichen Aufgaben vermag, nicht Pflicht. Aber für den dazu v e r a n l a g t e n Teil des Geschlechts umschließt sie in der Tat das Recht und den Appell, sich nach dem Maße der ihm verliehenen Gaben und Kräfte am Schaffen des Außerpersönlichen zu beteiligen, und für das Geschlecht als ein Ganzes enthält sie die Forderung, das persönliche Sein irgendwie mitzunähren aus den Sphären des Ueberpersönlichen.

Die Lehre vom erkennenden Subjekt in der Marburger Schule.

Von

Siegfried Marck (Breslau).

I. Kants Lehre vom Bewußtsein überhaupt.

Innerhalb der neukritizistischen Bewegung in der Philosophie der Gegenwart stellt die Marburger Schule den Neukantianismus im engeren Sinne dar. Im Rahmen der Darstellung Kants hat Hermann Cohen seinen Grundgedanken der transzendentalen Methode entwickelt, ehe er zum eigenen System der Philosophie weiterschritt. So müssen wir die Wurzeln der Subjektslehre der Marburger Schule in den Kantischen Motiven sehen, die die Marburger Interpretation in den Mittelpunkt stellt und besonders akzentuiert.

Als das Wesentliche der Kantischen Philosophie wird der Grundbegriff des Transzendentalen wieder entdeckt. Die fundamentale Leistung dieses Begriffs aber sieht Cohen gerade in der endgültigen Lösung des Problems: Subjekt und Objekt. Die naiv-realistische Erkenntnislehre wird durch diesen Begriff überwunden. Der aller metaphysischen Erkenntnislehre gemeinsame Charakter war es, das erkannte Objekt und das erkennende Subjekt als zwei reale Welten, stumm, für einander funktionslos gegenüberzustellen, und ihre nachträgliche Vereinigung zu suchen. Im »Kopernikanismus« rückte der erkannte Gegenstand in die Erkenntnis, in die Theorie des erkennenden Subjekts hinein. Subjekt und Objekt werden damit aus zwei einander gegenüberstehenden Welten zu einer den Begriff des transzendentalen Idealismus definierenden Korrelation. — Wie ist aber die korrelative Beziehung des erkennenden Bewußtseins zu seinem Gegenstande des näheren zu bestimmen? Kant denkt dieses Verhältnis im Sinne einer Spontaneität des Bewußtseins: der Gegenstand entsteht in der Synthesis des Bewußtseins, ist ein »Produkt der Methode«. Die Spontaneität des transzendentalen Subjekts setzt sich den Gegenstand als ihr Erzeugnis gegenüber.

Aber bereits auf dem Boden Kants gerät man bei dieser Interpretation in eine Reihe von Schwierigkeiten. Offenbar sollen bei Kant im Begriffe des »Bewußtseins überhaupt« zwei Tendenzen der Philosophie zugleich befriedigt werden und stören einander in der Verwirklichung: die eine ist die des reinen Transzendentalismus, die andere die des Subjektivismus. Das Bewußtsein überhaupt dient bei Kant zugleich der Definition des Begriffs logischer Allgemeingültigkeit und der Fixierung des Subjektsbegriffs. Die reine ideelle Geltung des letzten theoretischen Wertes und die Funktion der ihm zugeordneten Subjektivität sollen in diesem Begriffe den zusammenfassenden Ausdruck finden. Das besagt schon der Name »transzendentales Subjekt«. Aber sind das Transzendentale und das Subjektive vertauschbare, einander fordernde, auf einander angewiesene Begriffe? Der Begriff des Transzendentalen findet zunächst auch bei Kant seine wesentliche Ergänzung nicht durch die Subjektivität, sondern durch das Apriori und die Idealität. Dieses Apriori soll das sein, was den Gegenstand »allererst möglich macht« und gerade damit deckt es den wörtlichen Sinn des Transzendentalen. Kann nun das Subjekt den Gegenstand allererst möglich machen? Ohne Einheit des Ichs keine Einheit des Gegenstandes, aber ohne Einheit des Gegenstandes auch keine Einheit des Ich, das ist ja der Grundgedanke der transzendentalen Deduktion. Diese Korrelation von Subjekt und Objekt muß also unter allen Umständen aufrecht erhalten bleiben; nur soll das eine Glied in ihr, das Subjekt, besonders ausgezeichnet werden. Seine Ueberordnung darf nicht die Korrelation aufheben; keines der beiden Glieder darf aus ihr herausgerückt und transzendiert werden. Nur innerhalb der Korrelation muß das Subjekt seine formende Kraft bewähren, mit der es das Objekt ermöglicht und erzeugt. Aber bietet die Korrelation ihrem strengen Begriffe nach einem solchen Primate des Subjekts Raum? Ist nicht mit diesem schon auf Kantischem Boden die wechselseitige Bedingtheit der beiden Elemente aufgehoben? Das Glied einer Korrelation kann immer nur ein bedingt-Bedingendes sein; durch ein Primat wird es zum Unbedingten [1]. Die Subjektivität kann also nicht ein wesentliches Bestandstück des Transzendentalen sein, wofern dieses wirklich den »Gegenstand allererst möglich macht«; vielmehr muß das Transzendentale aus der Subjekt-Objekt-Korrelation wirklich transzendiert werden, über den ermöglichten Gegenstand »hinausliegen«, und nicht nur diesem, sondern auch

[1] Der Widerstreit zwischen dem Gedanken der korrelativen Wechselbedingtheit und dem geforderten Primat des Subjektes durchzieht die gesamte Wissenschaftslehre Fichtes von 1794 und wird dort zum eigentlichen Mittel des Ueberganges von der transzendentalen zur dialektischen Methode.

dem mit ihm gesetzten Subjekte vorangehen. Das Transzendentale ist der absolut geltende logische Wert, welcher dem Gegenstand der Erkenntnis und dem erkennenden Subjekte in gleicher Weise übergeordnet ist, Subjekt und Objekt erst durch diese gemeinsame Ueberordnung zur Korrelation verbindend. Dieser Wert liegt nicht nur über das naive Sein des Realismus, über das »Seiende«, sondern auch über das idealistisch verstandene Sein aller wirklichen Erkenntnis (diese liegt ja in der Subjekt-Objekt-Gedankensphäre) hinaus. Aus diesem Grunde hat daher auch mit vollem Rechte Rickert das transzendente Sollen zum Grundbegriffe der Transzendentalphilosophie gemacht und dem ἐπέκεινα τῆς οὐσίας des platonischen Guten parallelisiert. Nicht nur der naive, auch der funktionale Gegensatz von Subjekt und Objekt darf in dieser reinen Geltung noch keine Stelle haben.

Nach einer solchen Trennung des Transzendentalen vom Subjekt wird natürlich auch die Funktion des Subjekts dem Objekt gegenüber neu zu bestimmen sein. Die Funktion der transzendentalen Idealität ist dem Subjekt abgenommen, der es nur in Form der Erzeugung des Gegenstandes zu genügen vermochte. Seine Rolle wird nicht allein mehr im Schaffen des Gegenstandes bestehen, sondern in diesem Schaffen das Moment der Anerkennung des Transzendentalen enthalten.

Eine weitere Schwierigkeit kompliziert bei dem Marburger Kant die Lehre vom Subjekt. Sie tritt bei Kant auf als eine Theorie des Bewußtseins. Die Beziehung, die sie damit zum psychologischen Ich gewinnt, wird bei Kant fühlbar in der Aufhebung einer zweiten Akzentuierung des naiv-realistischen Gegensatzes von Subjekt und Objekt. Im transzendentalen Idealismus fungiert das Subjekt nicht nur als Korrelat, sondern auch als Gegenpol des Objekts. Neben der »guten« Subjektivität des erkennenden Bewußtseins, welche das Objekt setzt, gibt es die »schlechte« Subjektivität, die dem Gegenstande und der Objekt setzenden Subjektivität zugleich diametral gegenüberliegt. Ist aber die transzendentale Subjektivität Bewußtsein überhaupt, so wird ihr negativer Wert in dessen Gegenpol, das psychologische, empirische Bewußtsein verlegt. Das Ziel der Erkenntnis wird die Ausschaltung dieses Subjektiven der Empfindung. Wenn diese aber als negative Bewußtseinssphäre mit einem spontanen, reinen Bewußtsein überhaupt zusammenhängt, so liegt die Tendenz wenigstens nahe, diese Ausschaltung in Form einer Erzeugung des »Nicht-Ich« durch das »Ich« zu denken. Werden vollends die Begriffe Form und Materie in diese Theorie des Bewußtseins eingesetzt und als Wertgegensatz verstanden, so entspricht der Emanation

des empirischen Bewußtseins aus dem reinen die restlose Ableitung des Inhalts aus der Form der Erkenntnis. Bei Kant selbst bildet das Ding an sich den allerdings dogmatischen Riegel gegen eine derartige Weiterbildung. Aber die Nachkantianer sind diesen Weg des Kantianismus gegangen und auch in der Marburger Schule ist seine Richtung wenigstens eingeschlagen[1]).

Drei Probleme sind, wie mir scheint, in dieser einheitlichen Theorie des Bewußtseins bei Kant zu scheiden und erfordern eine getrennte Behandlung: die Frage nach der Beziehung von Form und Materie auf der einen, von Subjekt und Objekt auf der anderen Seite, als dritte tritt zu ihnen das Verhältnis des realen erlebenden Bewußtseins zu seinem Inhalte, wobei zugleich die Stellung dieser dritten Problemgruppe zu den vorhergehenden und die Stellung aller drei zueinander deutlich wird. Von Form und Materie beherrscht ist das Gebiet des eigentlichen Transzendentalen; sie enthält die Elemente des »logischen Gegenstandes überhaupt«[2]). Dieser rein logische Gegenstand wird nicht selbst erkannt, er ist weder der erkannte Gegenstand in einer bestimmten inhaltlichen wissenschaftlichen Erkenntnis (etwa ein mathematischer oder physikalischer Gegenstand), er ist auch nicht das der logischen Erkenntnis zugängliche Gesetz aller inhaltlichen erkannten Gegenstände, der Gegenstand mathematischer oder einer andern wissenschaftlichen Erkenntnis. Er wird nicht in einer logischen Erkenntnis erfaßt, weil er selbst das Logische schlechthin, die Substanz des Logischen, ein rein formales denkbares Etwas repräsentiert. Er kann also nur im übertragenen Sinne als Gegenstand bezeichnet werden, wenn man unter Gegenstand etwas der Erkenntnis, dem erkennenden Subjekte Entgegenstehendes versteht. Er enthält die Struktur des reinen Denkens, welche dem Gegenstande der Erkenntnis vorausliegt, die Bedingung angibt, dem er zu genügen hat. So könnte er im Unterschiede zum Gegenstande der Erkenntnis als das Gegenstands-Apriori, das notwendige, wenn auch nicht hinreichende Gegenstandsmoment, bezeichnet werden. Das Entscheidende aber ist, daß wir bei diesem Vorgegenständlichen vom Subjekte der Erkenntnis absehen müssen und

1) Die Schwierigkeiten der Kantischen Subjektslehre, aus denen die rationalistische Weiterbildung des Kantianismus hervorgeht, liegen in der Behandlung des Transzendentalen und der Korrelation von Subjekt und Objekt in einer Theorie des Bewußtseins. Gerade in diesem Punkte aber hält die Marburger Schule an Kant fest. Sie beharrt auf der »Fundamentalsynthese Kants von Gegenstand, Gesetz und Bewußtsein«, wie es in ihrem vorgeschobensten Posten, Natorps »Allgemeiner Psychologie nach kritischer Methode« heißt.

2) Siehe hierzu Rickerts Logosaufsatz (Bd. II, 26 ff.) über »Das Eine, die Einheit und die Eins«, in welchem diese Theorie des logischen Gegenstandes überhaupt ihre Formulierung findet.

loskommen, welches erst in der Beziehung zu einem Gegenstande der Erkenntnis seinen Platz erhält. Die Sphäre von Form und Materie enthält das, was nach Kant eine formale Logik für die Transzendentalphilosophie noch enthalten kann; nicht die Hülsen der Erkenntnis, wie die traditionelle formale Logik; die Form ist vielmehr das eminent Transzendentale. Indem die reine Geltung ihrem Begriffe nach ihr Geltungsgebiet fordert, ist auch dieses Bereich, mit dem wir die Logik beginnen, nichts Einfaches, sondern eine Zweiheit, ist durch die Begriffe Form und Materie, nicht durch Subjekt und Objekt charakterisiert.

Ein neues Gebiet betreten wir, wenn es sich um die Struktur des Erkennens handelt, erst hier gewinnt der Gegensatz von Subjekt und Objekt seine zentrale Bedeutung. Auch erscheinen die Begriffe Form und Materie hier in neuer Funktion. Und endlich kann von dem bloß unwirklichen erkennenden Bewußtsein zu dem konkreten erlebenden Bewußtsein übergegangen werden (dessen Gegensatz zur Unwirklichkeit des erkenntnistheoretischen Subjekts bedingt übrigens nicht, daß es selber ein im strengen Sinne Wirkliches ist). Hier wird sich die Beziehung von Subjekt und Objekt in die des erlebenden Bewußtseins zum erlebten Inhalte umwandeln; auch diese Relation darf nicht mit der vorhergenannten vermischt werden, nur analog zu ihr, aber durch eine neue Problemschicht getrennt ist sie zu denken. In der Bedeutung dieses letzten Verhältnisses für die Transzendentalphilosophie wird sich die Rolle der Psychologie für die Erkenntniskritik, ihre Stellung im Systeme der Philosophie bestimmen.

Die Marburger Schule ordnet mit Kant diese drei Problemgruppen in einem graduell abgestuften aber kontinuierlichen Zusammenhange, als »auf- oder absteigendes Bewußtsein« an. Es soll hier der Versuch gemacht werden, die Konsequenzen dieses Aufbaus an der spezifischen Ausprägung des kritischen Idealismus durch die Marburger Schule durchgehend aufzuweisen.

II. Form und Materie.

Τὸ γὰρ αὐτό ἐστι νοεῖν τε καὶ εἶναι, dasselbe ist Denken und Sein, τὸ γὰρ αὐτό ἐστι νοεῖν καὶ οὕνεκα ἔστι νόημα, dasselbe ist Denken, und wessen der Gedanke ist, diese Sätze des Parmenides setzt Cohen an den Beginn seiner »Logik der reinen Erkenntnis«. Durch die Berufung auf den ersten »Idealisten« in der Philosophie soll ja zunächst nur der Kopernikanismus kritischer Philosophie zum Ausdrucke gelangen. Aber sogleich gewinnt doch dieser Gedanke bei Cohen eine weitergehende Wendung. Der Monismus des Parmenides soll nicht

nur als Ausschaltung seiner dem Denken fremden, ganz von ihm losgelösten Welt verstanden werden, sondern jedwedes denkfremde Element, das im Denken selbst seine Identität mit sich selber stören könnte, wird mit diesem Satze beseitigt. Nicht nur die vorkopernikanische »zwei-Weltenlehre« wird hier aufgehoben, sondern auch das, was Lask treffend die »zwei-Elementenlehre« des Kopernikanismus genannt hat. Wie selbstverständlich wendet Cohen diesen Idealismus sofort rationalistisch. Das Sein, welches Parmenides angeblich zugunsten des Denkens ausschaltet[1]), ist ja nach der Kantischen Wendung nur als Materie, als Inhalt des Denkens zu verstehen. Auch dieser ist mit dem Denken selbst identisch zu fassen, deshalb ist jene zweite Formulierung des Parmenides Einheit von Denken und Denkziel noch charakteristischer. Dieses Gedankenmotiv zu Ende gedacht, scheint der entscheidende Dualismus, der die kritische, auch die Kantische Philosophie scharf gegen jeden Monismus abtrennt, aufgehoben. Wir scheinen wieder bei der Hegelschen Identität der Denkform und des Denkinhaltes zu stehen, durch welche die dialektische Methode die kritizistischen Trennungen überwindet. Aber dies will Cohen ganz und gar nicht. Jene Identität muß also zunächst etwas anderes als ein restloses Verschwinden des Inhaltes in der Denkform, des Mannigfaltigen in der Einheit bedeuten. Nicht sowohl dem ganzen Umfange und der ganzen Breite nach soll der Inhalt mit der Form identisch, soll alles, was gedacht wird, selbst Denken sein, sondern nur in ihrem wesentlichen Kerne stimmen Form und Inhalt miteinander überein, in dem, was der Inhalt an Wesentlichem, Wertvollem, Charakteristischem für das Denken leistet, soll er mit der Form identisch gedacht werden, selbst etwas sein, was am Denken gestaltet und — formt. Form und Inhalt sollen eben darin übereinstimmen, daß sie beide zum Denken gehören und das Denken aufbauen, daß keines der beiden Glieder ganz und prinzipiell aus dem Denken herausfällt. Die Relation, die so zwischen Form und Materie entsteht, ist durch den gemeinsamen Bezugspunkt der beiden Glieder konstituiert, also eine Korrelation. Die Identität selbst wird als Korrelation verstanden: In ihr sind die beiden Glieder in innigerem Zusammenhang verbunden, als dies bei der Kantischen Scheidung der Fall war. Aber immer sind sie doch noch eine Zweiheit geblieben, nicht zu einem dialektischen Eins verschmolzen[2]).

1) Der historische Parmenides kann mit demselben Rechte als Vater des Realismus angesprochen werden, mit dem ihn Cohen als Vater des Idealismus bezeichnet.

2) Der konsequent festgehaltene Standpunkt der Korrelation in der Marburger Schule ist im wesentlichen gleichbedeutend mit dem heterologischen Prinzip Rickerts. Dies ist auch von Vertretern der Marburger Schule, besonders von Natorp, hervorgehoben worden.

Der Begriff der Korrelation ist zweifellos ein Grundpfeiler des Marburger Systems, und wenn dieser in seiner Bedeutung schwankt, so muß dies an noch radikaleren Motiven liegen, die ihn immer wieder gefährden und zu durchbrechen suchen. Bei aller expliziten Abwehr der dialektischen Identität Hegels gelingt die Abgrenzung von ihr nicht, und hieraus resultiert jene für die Marburger Schule charakteristische Mittelstellung zwischen Kant und Hegel, zwischen Kritik und System der Vernunft. Die Motive, die die Korrelation in Identität verwandeln, sind die subjektivistischen, ist die Herrschaft des Subjekts im Funktionsbereiche der abgelösten Form. Denken wird als Thesis, als setzendes Denken gedacht. Der Akt, in welchem das Denken sich selber setzt, ist auch für Cohen der Beginn der Philosophie. Durch Setzung soll die korrelative Einheit von Denken und Denkinhalt entstehen, durch Setzung die Inhaltsschicht hervorgebracht werden, die ihrer Funktion nach mit der Form identisch ist. In einem Akte entstehen nun also Form und Inhalt des Denkens, die Koinzidenz in der Setzung ist es, die ihre unlösbare Verknüpfung garantiert. Sind aber Form und Inhalt, wenn gerade die Einheit des Setzungsaktes sie verbindet, überhaupt noch zwei trennbare Bestandteile? Ist nicht Korrelation, die durch die Einheit des Miteinandersetzens begründet wird, schon gleich Identität? Wenn die Beziehung der beiden Glieder durch die Identität des Setzungsaktes vermittelt wird, so ist die von der Korrelation geforderte Trennung in der Verbindung nicht mehr aufrecht zu erhalten, diese beiden sind nicht mehr zu unterscheiden. Eine geschaffene Einheit kann nur Verschmelzung bedeuten. Das Denken hat eine spontane Kraft und Bewegung erhalten, die seine Struktur wesentlich bestimmt; durch deren Wucht muß der Inhalt, der ihm zugehört, wirklich in seiner ganzen Breite durchdrungen werden; ein Inhalt, der nur in einer »Hinsicht«, einer oberen Schicht vom Denken erfaßt ist, kann streng genommen einem schaffenden Denken nicht zugehören. Korrelation von Form und Inhalt wird so zur Identität der Denkerzeugung und des Denkerzeugten. Der Inhalt entsteht dem Denken in seiner Selbstsetzung: Form und Materie werden zu allenfalls graduell, nicht prinzipiell zu scheidenden Stadien des Einen Denkprozesses. »Der ganze unteilbare Inhalt des Denkens«, so heißt es bei Cohen, »muß Erzeugnis des Denkens sein. Die ganze unteilbare Tätigkeit des Denkens selbst ist es, die den Inhalt bildet.«

Der logisch scharf fixierbare Ausdruck für dieses Bild von der Denkerzeugung macht sich in der Form geltend, daß in der Marburger Schule der Wesenseinheit des Inhalts mit der Form in bezug auf die gemeinsame Zugehörigkeit zum Denken stets auch die

Ableitbarkeit des Inhalts aus der Form, aus reinem Denken substituiert wird[1]).

Nicht nur in der ausdrücklichen Abwehr des Hegelschen Identitätsbegriffes soll der bedrohte Kritizismus der Marburger Schule gewahrt bleiben, noch viel gründlicher will sich die Marburger Schule von Hegel durch die methodologische Bedeutung ihrer Grundbegriffe unterscheiden, welche sich alle in der Nähe der positiven Wissenschaft halten, und an dieser bewähren sollen. Aber auch diese methodologische Beziehung der Kategorien Cohens trägt ein doppeltes Antlitz. So soll z. B. das mathematische Kontinuum einmal die Verifikation und Rechtfertigung der Denkkontinuität sein, bald lediglich ein Symbol der unendlichen Bewegung des Denkens selbst, die es aus sich beginnt und ohne fremde Zuhilfenahme als ein perpetuum mobile weiterführt. Die Infinitesimalzahl ist »Ursprung« der physikalischen Realität in dem methodischen Sinne, daß sie diese logisch fundamentiert, dann aber wieder Ursprung im Sinne einer Erzeugung des Denkens selbst.

Die methodologische Einkleidung kann nicht den entscheidenden Charakter der Cohenschen Kategorienlehre verdecken. Dieser aber bleibt die Entwicklung der Kategorien im reinen System aus der selbstbewegenden Einheit des Denkens, bleibt der transzendentale Monismus, welcher mit dem einen Prinzipe des sich selbst setzenden Denkens auszukommen und aus diesem die Fülle der inhaltlichen Bestimmung herzuleiten glaubt. Die Struktur des Denkens entfaltet sich in allen weiteren Gebieten der Wissenschaftslehre; ist die »primäre« Materie denkerzeugt, so erst recht die »sekundäre« der inhaltlich bestimmteren Kategorien. So gibt es in der Marburger Schule einen kontinuierlichen Uebergang von der Logik zur positiven Wissenschaft, welcher durch die Kontinuität des immer neue Inhalte mit seinen spärlichen Mitteln sich einverleibenden Denkens, hergestellt wird. Unmittelbar aus den logischen Kategorien gehen ohne Uebergang in ein neues »Medium« die mathematischen Kategorien hervor, deren Vereinigung untereinander, ihr »Zusammenwachsen«, ergibt die

---

1) Es ist charakteristisch, daß für Cohen das letzte denkbare Etwas überhaupt noch erzeugt gedacht wird aus dem »Nichts des Ursprungs«. Auch die Art, wie Cohen dieses Nichts, welches in der Koinzidenz der Gegensätze geradezu das Prinzip aller Dialektik als einer logifizierten Mystik in sich enthält, der kritizistischen Verwandlung jeder Gegebenheit in ein Problem, dem kritischen Prinzip der Frage gleichzusetzen sucht, ist sehr charakteristisch für die Verflechtung dialektischer und kritischer Gedankenmotive in der Marburger Philosophie. Der Ursprung ist bald Erzeugung des Etwas aus seiner Negation, seinem Widerspruch, bald ein noch-nicht-Etwas in demselben Sinne, wie die Frage als Nichtwissen das Wissen, das mathematisch Unendliche das Endliche begründet.

physikalischen Kategorien, und in demselben ununterbrochenen Stufengange muß auch rein konstruktiv zu den methodischen Grundlagen der Psychologie und der Geisteswissenschaften zu gelangen sein.

Auch in der Kategorienlehre Natorps zeigen sich dieselben hervorstechenden Züge um so deutlicher, als er um die Aufrechterhaltung der transzendentalen Methode mit aller Energie bemüht ist. Die synthetische Einheit des Denkens bestimmt die Kategorien der reinen Qualität; unmittelbar aus der Mehrheit der Elemente, die in der Qualität zur Einheit gebracht werden, erhalten wir die Kategorien der Quantität. Die Mathematik wird so geradezu zu einer von außen her betrachteten, von der Mehrheit, die der Einheit zugeordnet ist, aus angesehenen Logik. Nicht die bloße synthetische Einheit, wohl aber eine Synthetis von Synthesen, deren Prinzip ebenfalls im reinen Denken angelegt ist, führt dann zu den Kategorien der Relation, des Erfahrungsgedankens; es ist nur konsequent, wenn im Facit dieser Kategorienlehre, in der Modalität Möglichkeit und Wirklichkeit nur noch als methodologische Stufengrade im Erkenntnisprozesse sich gegenüberstehen.

Gerade aber das Bild, mit welchem Natorp das Prinzip dieser Kategorienlehre gegen die Einwände Rickerts zu stützen und zu veranschaulichen sucht, charakterisiert die Marburger Philosophie als Rationalismus und enthüllt zugleich die Motive, die hier entwickelt worden sind. Es entwickelt dieses Prinzip an dem Verhältnis von Qualität und Quantität. Auch er will die Quantität nicht identisch mit der Qualität setzen, etwa in dieser enthalten denken und analytisch aus ihr gewinnen. Daß sie ein »Anderes« ist als die Qualität, daß sie in gewisser Hinsicht »außer« der synthetischen Einheit des Denkens liegt, gibt auch er zu. Nur soll das Verhältnis des Außen zum Innen, die spezifische Bestimmtheit ihrer Lage zueinander, im Bilde geblieben, ihrer geometrischen Relation in einer Weise gedacht werden, die die Zusammengehörigkeit der beiden Elemente als eine besonders innige determiniert. Die Qualität soll »Zentrum«, die Quantität, die von ihm aus als festem Punkte konstruierte »Peripherie« des Denkens sein. Das Bild kennzeichnet treffend die vorhin geschilderte Situation. Die mathematische Konstruktion symbolisiert die Spontaneität des Denkens, welches seinen Inhalt als ein anderes und neues in einem konstruktiven Zusammenhange mit sich selber hervorbringt. Denken wir dieses Bild zu Ende, so kann es gerade zur Stütze der Argumente werden, denen es entgegentreten soll. Zu der Konstruktion des Kreises gehört ja außer einem Zentrum noch die Bestimmtheit der gleichen Entfernung, die alle Punkte der Peripherie vom Mittelpunkte besitzen, gehört der

Radius, mit welchem der Kreis geschlagen wird. Ist die Form lediglich Zentrum, was liefert dann das Ausmaß für die Entfernung der Peripherie vom Mittelpunkte, woher stammt mit a. W. der Radius dieses Kreises? Ist er das dem formalen Denken Unbekannte, Gegebene, ist die Distanz zwischen Form und Materie nicht aus der Form selbst herzuleiten, sondern bleibt als ein eigentümliches »Zwischen« beiden Gliedern bestehen, so hat das Bild, das das Außen des Denkens dem Innern annähern sollte, den Abstand zwischen beiden eklatant gemacht, ja ihn vielleicht mehr verstärkt als notwendig ist. Soll der Sinn des hier gebrauchten Bildes gewahrt bleiben und sich nicht selbst aufheben, so muß es auch noch den Schritt symbolisieren, mit dem die Marburger Schule den Inhalt restlos aus den Mitteln des Denkens aufzubauen genötigt ist. Nicht nur das Zentrum, sondern auch den Radius seines Umkreises muß das Denken selbst liefern; erst dann ist alles Gegebene beseitigt, erst dann stellt das Denken die Methoden, das Werkzeug, welches allein seinen Inhalt wirklich als sein eigenstes »Werk« »erzeugt«[1]).

Allein aber die Tatsache, daß das Verhältnis von Form und Materie des Denkens in der Marburger Schule durch räumliche Bilder symbolisiert wird, weist schon deutlich auf die rationalistische Tendenz hin. Denn diese Bilder leiden nicht an der Unadäquatheit jedes Bildes für reine Geltungsbeziehungen, sondern gerade der springende Punkt, das konstitutive Moment der logischen Sphäre bei ihrer nicht-rationalistischen Fassung ist mit dem räumlichen Bilde verwischt; hierbei sind die Denkelemente schon in ein homogenes Medium eingestellt, welches auch seine Elemente homogen macht und aus seiner Gesetzlichkeit ableit- und konstruierbar. Auch das logische Medium, das Form und Materie miteinander verbindet, ist ein homogenes Medium, dessen Elemente aber heterogen bleiben, nicht aus ihm und auseinander berechenbar. Sie bleiben immer das »Eine« und »Andere«, verharren in Alternative; ihre Verbindung bleibt unverschiebbare und unaufhebbare Trennung.

Denn nur auf dem Standpunkte eines transzendentalen »Empirismus« (den man allerdings besser transzendentalen Dualismus oder Pluralismus nennt) ist das Korrelationsverhältnis, von dem die Logik beherrscht

1) Ein Anhänger der Marburger Schule würde sich diesen Argumentationen gegenüber vielleicht auf die Verschiebbarkeit des Abstandes zwischen Form und Materie berufen. Aber um die Entfernung verschieben zu können, muß ich sie erst besitzen. Nicht auf die Spezifikation des Verhältnisses von Form und Materie kommt es an, sondern auf die Tatsache des unverrückbaren »Zwischen«, auf das Vorhandensein eines Dritten, eines Mediums, innerhalb dessen ihre Beziehung zueinander beliebig variieren kann. Auch bei einer Verringerung der Distanz bis zum Unendlich-Kleinen bliebe sie doch bestehen.

wird, wirklich zu bestimmen. Durch die volle logische Koordination des Inhalts neben die Form ist keineswegs das Ding an sich in die Erkenntniskritik zurückgeführt, noch ist dieser Inhalt gleichbedeutend mit dem Erleben, welches vom Denken ganz unberührt geblieben ist. Der Inhalt tritt vielmehr zu der Form hinzu als ein neues rationales Prinzip, er ist lediglich der Ausdruck für die fundamentale Zweiheit, die allem Denken eigen ist. Es ist noch ein rationalistisches Vorurteil, die volle Selbständigkeit eines außerformalen inhaltlichen Faktors im Denken mit der Berufung auf eine erkenntnistranszendente dingliche Gegebenheit gleichzusetzen. Dieser Faktor ist ein Irrationales lediglich unter dem monistischen Gesichtspunkte, welcher unter Denkrationalität absolute Einheit versteht. Der transzendentale Subjektivismus ist monistisch, daher wird auch sein Rationales ein Rationalistisches. Auch der transzendentale Dualismus hält streng daran fest, daß das Denken stets nur Denken, ratio sein kann. Aber im Rahmen dieser übergeordneten Rationalität findet er zwei Elemente, die nicht mehr vereinheitlicht werden können, die sich aber untrennbar und durch die Einheit der Funktion zusammenschließen. Er entdeckt das Rationale selbst als Dualität: die letzte Einheit, zu der wir gelangen, ist eine Zweiheit. Vom Standpunkte der Form betrachtet, ist der Inhalt allerdings »gegeben«, d. h. nicht aus dem einen Elemente, wohl aber aus der dualistischen Gesetzlichkeit des Denkens selbst zu deduzieren. Die Gegebenheit bedeutet keine absolute Gegebenheit, sondern eine Form, welche notwendig zur Struktur des reinen Gegenstandes gehört und nicht durch eine monistische Tendenz zur Peripherie eines Denkzentrums herabgedrückt werden darf. Es ist in diesem Zusammenhang wohl möglich von der Form »Inhalt« zu sprechen, seine Gegebenheit ist eine Kategorie. Rickert ist es, der diesen Gedanken in der Kategorie der Gegebenheit und in der Lehre vom »Einen« und »Andern« den radikalen Ausdruck gegeben hat.

In der reinen Logik erhält das Verhältnis von Form und Materie seine Normierung. Diese Gesetzlichkeit bleibt gewahrt auf allen weiteren Stufen der Wissenschaftslehre. In diesen haben wir es nicht mit der Form überhaupt und dem Inhalte überhaupt zu tun, sondern mit spezifischen Formen und Inhalten; wo wir von der Qualität zur Quantität, vom Logischen zum Mathematischen übergehen, haben wir einen bestimmten Inhalt des Inhalts überhaupt vor uns, und die mathematische Form etwa tritt auf als eine bestimmte Form der logischen Form überhaupt. Die Begriffe »Form der Form« und

»Inhalt des Inhalts« sind in der Lehre des transzendentalen Empirismus keine Spitzfindigkeiten, sondern notwendige Ergänzungsstücke des heterologischen Prinzips. Jede neue Sphäre, in die wir in der Wissenschaftslehre gelangen, enthält Form und Materie, welche zu der vorhergehenden Sphäre in dem geschilderten Verhältnisse stehen. Wenn wir diese Reihe bis an ihr Ende verfolgen, so gelangen wir schließlich auch dazu, den transzendentalen Ort des Erlebnisses zu bestimmen. Es ist der letzte Inhalt des Inhalts, kann nicht mehr nur relativ zu einer übergeordneten Form Inhalt, sondern nur als absoluter Inhalt des Inhalts verstanden werden. Das Erlebnis, in der Sprache der Marburger Schule geredet, die Empfindung, ist dasjenige Element, welches niemals Form werden kann, weil es niemals der einer Form zugehörige Inhalt zu werden vermag. Es ist der schlechthin formunberührte Inhalt, welcher immer Inhalt des Inhaltes bleibt. Die Beziehungen und die Verwurzelung der durch Form und Inhalt konstituierten Erkenntnis zu diesem Unmittelbaren herauszustellen, muß über den Rahmen einer transzendental-logischen Betrachtungsweise hinausgehen; hier drängt sich eine phänomenologische Betrachtungsweise wenigstens als Problem auf. Indem der transzendentale Dualismus den Ort des Unmittelbaren zu bestimmen weiß, zeigt es sich, daß er auch die rationalistische Tendenz des Kritizismus in radikalerer Weise verwirklicht, als dies der transzendentale Rationalismus vermag. Dort wird die Empfindung selbst zur Kategorie, wird das Unmittelbare durch das Denken verfälscht, weil — die Kategorie der Gegebenheit fehlt, der kühnste Rationalismus, welcher den Inhalt selbst zu einer Form, zu einem Denkprinzip stempelt. Ist dieser Standpunkt rationalistisch in der Ableitung des Inhalts aus der Form, so ist er zugleich empiristisch in der Versenkung der Form in den Inhalt. Nur die Einschaltung der Inhaltsform und ihre Trennung vom Inhalt des Inhalts kann dieses Erfülltwerden der Form mit nackter Inhaltlichkeit, die Rache der Empirie auf dem Boden jedes Rationalismus verhindern.

Mit der Beseitigung des transzendentalen Rationalismus fällt auch der Subjektivismus, aus dem er entsprang. Form und Materie treten auseinander nicht wie Erzeugung und Erzeugtes, sondern wie Bedingung und Bedingtes. Mit dem Dualismus der Geltungselemente ist auch die übersubjektive Transzendenz des Geltenden realisiert. Aus der Armut und Reinheit der logischen Alternative geht kein Drittes, etwa die mathematische Reihe oder Zahl, keine methodologische Form durch Vereinigung der beiden Elemente hervor. Aber in dieser Armut besteht auch die Erhabenheit des Logischen über alles inhaltliche Wissen, liegt die Trennung der Philosophie von

der Seinswissenschaft, welche das A und O aller Wertphilosophie bedeutet.

III. Subjekt und Objekt.

Das Verhältnis von Form und Materie im logischen Gegenstande überhaupt mußte unabhängig vom erkenntnistheoretischen Subjekt behandelt werden. Nicht die Grundgesetzlichkeit des Logischen selbst war vom Subjekte abhängig, umgekehrt vielmehr kann die Frage Subjekt-Objekt des Erkennens nur im Hinblick auf diese Gesetzlichkeit zur Bestimmung gelangen. In den Mittelpunkt der Erwägungen rückt das erkenntnistheoretische Subjekt erst dann, wenn wir vom denkbaren Etwas überhaupt zur tatsächlichen Erkenntnis dieses Etwas übergehen; dann wird dieses der vom erkenntnistheoretischen Subjekte erfaßte Gegenstand der Erkenntnis. Transzendental konstituiert aber war ein Gegenstand erst durch die unlösliche Verbindung, in die seine beiden Elemente, Form und Materie, in ihm treten. Aus der Verflechtung dieser beiden Faktoren baut sich der Gegenstand überhaupt, also auch der Gegenstand der Erkenntnis auf. Einen Gegenstand erkennen heißt daher, eine Form und eine Materie zur Einheit bringen und dadurch zum Gegenstande zusammenschließen. Welche Rolle fällt nun bei diesem Zusammenschlusse dem erkenntnistheoretischen Subjekte zu? In der reinen Denkgesetzlichkeit haben wir eine sich selbst tragende Einheit vor Augen; der Gegenstand der Erkenntnis aber wird erst dadurch, daß er erkannt wird, erst also durch ein erkennendes Subjekt zum Gegenstande. Also kann dies Subjekt nicht ohne Anteilnahme an der Konstitution dieses Gegenstandes gedacht werden. Da allein dem erkenntnistheoretischen Subjekt als einem urteilenden Bewußtsein Aktivität zuzusprechen ist, eine solche Aktivität aber für den Zusammenschluß gefordert wird, wird das erkenntnistheoretische Subjekt die Rolle der Verbindung von Form und Materie zum Gegenstande auf sich nehmen müssen.

Aber auch das Verhältnis von Subjekt und Objekt muß als eine grundlegende erkenntnistheoretische Beziehung eine Korrelation sein, in welcher keinem Gliede ein absoluter Primat zukommen darf. Mit der Abhängigkeit des Gegenstandes vom erkenntnistheoretischen Subjekte ist also sofort die **Gegenrichtung der Abhängigkeit des Subjekts vom Objekte** mitgesetzt. Um dieser Abhängigkeit willen aber ist das Subjekt in seiner Synthesis nicht souverän; es kann durch die Synthesis den Gegenstand nicht in willkürlicher Freiheit schaffen, sondern gelangt nur durch die Unterwerfung unter eine objektive Gesetzlichkeit zu der Freiheit seines spontanen Verknüpfungsaktes. Das Objekt »wirkt« auf das Subjekt ein, und macht sich in dessen Synthesis

in der Weise geltend, daß das Subjekt die Verbindung anzuerkennen hat, die es selbst vollzieht. Nur das Subjekt kann die Synthesis vollziehen, aber das Subjekt kann nur die oder jene Synthesis ausführen; es bleibt ihm lediglich die Erkenntnisexekutive, nur die formelle Sanktion der vollzogenen Verbindung. Es ist von seiten des Objekts aus verpflichtet, diese Anerkennung auszusprechen, aber nur das Aussprechen, nicht die objektive Geltung selbst kommt auf seine eigenste Rechnung. Spontane Verknüpfung und anerkennende Unterordnung unter das Verknüpfte, das ist die eigentümliche Mischung von Souveränität und Unterwerfung des Subjekts, die aus seiner Zugehörigkeit zum Gegenstande der Erkenntnis resultiert. Im konkreten Erkennen ist daher der Vollzug der Synthesis und die Anerkennung des Vollzogenen gar nicht zu trennen. Der Gegenstand der Erkenntnis drängt sich dem erkennenden Subjekte als eine Forderung auf, die dessen eigene Tätigkeit in die Schranken ruft. Das aber heißt: der Gegenstand ist für das erkenntnistheoretische Subjekt Problem. Denn das Problem fordert zugleich seine Lösung und bedarf dieser. Immer bedeutet die Problematik im Erkennen eine unvollzogene, vom Subjekt zu vollziehende Verbindung von Form und Materie.

Da nun eine aktive Synthesis auf absolute Einheit der beiden Elemente ausgeht, die sie verbindet, die Grundgesetzlichkeit des Objektbegriffs diese Elemente aber immer getrennt läßt, kommt die synthetische Tätigkeit des Subjekts an keinem Punkte zur Ruhe, der Gegenstand der Erkenntnis ist für das Subjekt eine unendliche Aufgabe. Wäre die Erkenntnis Erkenntnis eines Absoluten, in welchem sich Form und Materie völlig durchdringen, dann käme dem Subjekt nicht die ausschlaggebende Rolle der Synthesis im Erkennen zu, dann wäre der Gegenstand nicht das Problem, an dem es zu arbeiten hat. Dann könnte es höchstens eine abbildende Funktion besitzen, wie sie ihm die naive und metaphysische Erkenntnislehre auch zuweist. Aber ebenso wäre — das ist das andere Gesicht des Kopernikanismus, welches die Marburger Schule immer hinter dem Kampfe gegen jede Abbildtheorie verschwinden läßt — die Aufgabe für das Subjekt vernichtet, wenn dieses durch eine absolute Spontaneität den Gegenstand schüfe und damit das Ziel seiner Aufgabe von vornherein erreichen würde. Die Hegelsche Philosophie zeigt es ja deutlich, daß ein Spinozismus des absoluten Objekts und ein »emanatistischer« Subjektivismus wohl zu vereinen sind. Die absolute Einheit von Form und Inhalt wird zum absoluten Geist, der sie erkennt, in dem er sich selbst in der Erkenntnis schafft: beide Tendenzen begegnen sich eben in der Aufhebung der »schlechten Unendlichkeit«,

der unendlichen unvollendbaren Aufgabe. Sowohl wenn das Objekt als wenn das Subjekt aus dem Rahmen der Korrelation heraustritt, wird der Aufgabencharakter des Erkennens beseitigt.

Die eigentümliche Zwischenstellung zwischen Kant und Hegel charakterisiert die Marburger Schule auch bei dieser Frage. Zunächst scheint sie allerdings gerade den kritischen Begriff des Problems zum Angelpunkt der Erkenntnis zu machen, in ihrem »genetischen« Erkenntnisbegriffe dem »statischen« gegenüber alle Erkenntnis in den Prozeß zu verwandeln, in welchem das erkennende Subjekt seine Aufgabe erfüllt. Aber wiederum ist in diesem »Problematismus« (wie Sesemann sehr treffend die Marburger Erkenntniskritik bezeichnet) ein Einschlag mitgedacht, welcher den ursprünglichen Sinn des Gedankens von innen heraus umgestaltet und auch im Begriffe der unendlichen Aufgabe zu einer dialektischen Krisis führt. Das Subjekt erhält ja in der Marburger Schule seine Stelle nicht erst dort, wo es sich um das eigentliche Erkennen handelt; schon die logische Form ist bei ihnen subjektiviert worden. Da ein transzendentales Subjekt den Gegenstand allererst möglich macht, muß das erkennende Subjekt in dem engeren Sinne der Korrelation zum Gegenstand ebenfalls bei dieser den Primat erhalten. Das erkenntnistheoretische Subjekt ist mit anderen Worten in der Marburger Schule nur ein Sonderfall, eine Spezifikation des transzendentalen Bewußtseins überhaupt, es tritt nicht an einer ganz bestimmten Stelle der Philosophie in einer ganz bestimmten Funktion erst auf, sondern ist in allen ihren Bezirken zentral, und es übt nur in verschiedener Gestalt in den verschiedenen Gebieten seine Souveränität aus. Daher kann das erkenntnistheoretische Subjekt nicht die bloße Verbindung von Form und Materie zum Gegenstande anerkennend vollziehen; es geht ja selbst schon eine ursprünglichere Verbindung mit der Materie durch jene Subjektivierung des Formbegriffs ein; es war ja das Subjekt, welches als setzendes Denken die Materie erzeugte. Entsprechend der halbdialektischen Fassung des Formproblems kommt es durch diese Fassung zu einem Widerstreite zwischen kritischen und dialektischen Tendenzen im Begriffe der unendlichen Aufgabe. Für eine nicht-subjektivistische Betrachtungweise ist die unendliche Aufgabe ein Reflex des objektiven Bestands im Subjekt; das erkenntnistheoretische Subjekt der Marburger Schule aber partizipiert an der Souveränität des transzendentalen Bewußtseins überhaupt, so ist auch das Problem, die unendliche Aufgabe des Erkennens seine ureigenste Setzung. Soll aber dann der Charakter einer Aufgabe im Probleme noch gewahrt und dieses vom frei geschaffenen Phantasiegebilde geschieden sein, so kann es nur eine vom Subjekte

sich selbst gestellte Aufgabe sein. In der Tat wird das Problem als der Vorwurf, der »Gegenwurf« bestimmt, den sich das Subjekt selber macht und bearbeitet.

Diese Bestimmung führt zu einer merkwürdigen Konsequenz für den Begriff der unendlichen Aufgabe. Gerade die Trennung von Form und Materie in der Verbindung war es, welche die zu vollziehende Verbindung für das erkennende Subjekt zur unendlichen Aufgabe machte. Die Selbständigkeit der Materie war der Exponent der Gegenstandsproblematik; die Kategorie der Gegebenheit garantiert die Wesentlichkeit, die Unwegdenkbarkeit des Aufgegebenen für das Erkennen. In der Marburger Schule ist diese Gegebenheit, wenn nicht aufgehoben, so doch subjektivistisch entwertet. Ganz die entsprechende Entwertung erfährt die Objektsfunktion im Begriffe des Problems. Genau in demselben Ausmaß wie das transzendentale Subjekt die Materie der Erkenntnis, so erzeugt das erkenntnistheoretische oder besser noch das transzendentale Subjekt selbst unter dem Attribute des Erkennens, das Problem, den Gegenstand der Erkenntnis. Der Gegenstand ist Setzung des Subjekts, er ist ein »Produkt der Methode«. Die unendliche Aufgabe aber war nur in dem Sinne der reinste Ausdruck der Unabgeschlossenheit und Wissenschaftsnähe des kritischen Philosophierens, als sie eben als Reflex des Objekts im Subjekt, als Mittel betrachtet wird, durch das sich das erkenntnistheoretische Subjekt des Gegenstandes bemächtigt, als der Weg, auf dem es ihn sucht. Durch das Uebermächtigwerden des Subjekts wird nun dieser Reflex des Objektes im Subjekte selbst zu einer wesentlichen Eigenschaft des Objekts. Der Weg wird Selbstzweck, genügt sich selbst, bedarf überhaupt keines Zieles mehr [1]). Ueberall in der Philosophie, wo jedes einzelne Moment so funktional mit der Allheit der anderen verwoben ist, verliert es durch Unterstreichung und Isolation seinen eigenen Sinn, der doch gerade besonders erhöht werden sollte. So wird auch gerade die kritische Subjektivität im Begriffe der unendlichen Aufgabe durch die Vorzugsstellung des Subjekts beeinträchtigt. Denn nur zwei Möglichkeiten gibt es, wenn der Gegenstand der Erkenntnis ganz in den Erkenntnisprozeß aufgelöst wird, statt als eine ideale Norm diesen zu fordern und zu leiten. Entweder eine völlige Relativierung

1) Wohl ist es möglich auch in der Erkenntnistheorie den Grundsatz anzuwenden: »Die Bewegung ist alles, das Ziel ist nichts«. Aber in diesem Satze ist doch vorausgesetzt, daß es ein Ziel gibt, wenn auch sein Wert nur in dem Antriebe zu finden ist, den es uns vermittelt. Wird das Ziel ganz in die Bewegung aufgelöst, so wird man Relativist oder muß die Bewegung selbst in das Ziel verlegen, das Subjektive zum Objektiven machen.

des Objektbegriffs, der Gegenstand wird zum »Abbilde« der Erkenntnis und ihrer relativen Haltepunkte. Auch Ansätze zu einem solchen Relativismus, ja zu eines Art transzendentalen Pragmatismus, in welchem Objektivität lediglich zum Ausdruck des für das erkennende Subjekt methodisch Förderlichen wird, sind (besonders in der positivistischen Akzentuierung dieser Philosophie bei Cassirer) vorhanden. Oder aber: der Erkenntnisprozeß selbst wird Objekt. Das Subjekt, welches das Objekt ganz in sich verschmilzt, setzt sich mit all seinen Bestimmungen an dessen Stelle. Seine fundamentale Bestimmung aber war sein unendliches Streben. Diese unendliche Bewegung wird nun von ihm in das Objekt übertragen; aus der »schlechten Unendlichkeit« muß so eine objektive »gute Unendlichkeit« werden. Nicht der Gegenstand spiegelt sich nunmehr in der unendlichen Aufgabe, sondern die unendliche Aufgabe reflektiert sich im Gegenstande; sie bedeutet nicht mehr die Endlosigkeit des Erkenntnisweges, sondern die unendliche Selbstentwicklung des Erkennens, in welcher Subjekt und Objekt miteinander verschmolzen, entstehen.

Die Bewegung wird so zu der ewigen Bewegtheit eines unendlichen Gegenstandes, das Werden der Erkenntnis wird zum Sein, und somit der Gegenstand der Erkenntnis ein Werden als Sein, eine Ruhelage der unendlichen Bewegung. Sehr charakteristisch für diesen Tatbestand ist Natorps Bezeichnung des Erkennens und seines Gegenstandes als ein Geschehen, ein Fieri. Fieri ist ja nicht das Passivum zum aktivischen Facere, zum Tun, sondern eine Form, die dem griechischen Medium entspricht; Fieri ist das subjektive Tun — losgelöst vom Subjekt, objektiv gedacht, zu einem selbständigen Sich-Herstellen (se faire) geworden. Der Gegenstand wäre »Passivum« (etwas bloß Leidendes), ein Geschaffenwerden in der relativistischen Möglichkeit des transzendentalen Subjektivismus. Er wird zum »Medium«, zum sichselbstherstellenden Geschehen, zur unendlichen Selbstentwickelung in der absolutistisch-dialektischen Konsequenz, in der sich die Aktivität des Subjekts aus sich heraustretend, zu etwas Objektivem kristallisiert [1]. Denn nur dialektisch ist die Bewegung zugleich als ruhendes Erkenntnisziel, nur in dem unendlichen Kreislauf eines Systems ist die »gute« Unendlichkeit positiv zu denken. So ist die unendliche Aufgabe, die ursprünglich der Ausdruck der Unabschließ-

---

1) Folgende Stelle aus Natorps »Logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften« möge zum Beleg dienen: »Erkennen möchte man doch was ist. Werden aber meint man, sei bloß subjektiv. Uns wird es, an sich aber ist es . . . Doch braucht man sich auf diese subjektivistische oder subjektivistisch scheinende Ansicht überhaupt nicht zurückdrängen zu lassen. Vielmehr das Werden — ist, der Gang — besteht, die Entwicklung ins Unendliche findet statt, so objektiv (!) wie nichts anderes.«

barkeit des Erkennens war, zu dem sich unendlich aus sich selbst entwickelnden und in sich zurückkehrenden Prozeß geworden und dient somit der abgeschlossenen Totalität eines Systems. Die unendliche Linie ist in den Kreis übergegangen. Es ist daher nicht verwunderlich, wenn der Begriff der unendlichen Aufgabe in der Marburger Schule bald im Dienste kritizistischer und relativistischer, bald im Sinne dialektischer und absolutistischer Tendenzen verwendet wird.

IV. Das Bewußtsein und sein Inhalt.

Bei der Beherrschung der Philosophie durch das Bewußtsein überhaupt, welches in verschiedenen Strahlen gebrochen, ihr ganzes Gebiet durchleuchtet, muß zuletzt auch das »psychologische« Ich, besser das erlebende Bewußtsein in diesen Lichtkreis mit hinein bezogen werden. Die Psychologie wird in der Marburger Schule im System der Philosophie abgehandelt, eine philosophische Psychologie soll das System abschließen und krönen. Die empirische Psychologie soll durch diese »Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode« nicht angetastet werden; aber jene trägt nichts bei zum Problem des Subjekts; sie ist eine objektivierende Wissenschaft, welche die Inhalte des Bewußtseins beschreibt, sie als Gegenstände in der Zeit nebeneinander reiht. Die philosophische Psychologie hat es dagegen mit der Subjektivität schlechthin zu tun; sie steht an demselben Platze, den auch die Phänomenologie für sich in Anspruch nimmt, als ein Wissen um das Immanente, ursprünglich Erlebte, um das »Bewußtsein-von« und seine »Tendenzen«; wie diese will sie das Erlebnis in seiner transzendentalen Funktion als ein Zeitloses ergreifen.

Eine solche Betrachtungsweise aber drängt sich angesichts des Tatbestandes des Bewußtseins auf. Im realen Erleben sind drei Elemente nach Natorps Analyse zu trennen: ein etwas, welches bewußt wird, das Ich, welchem dieses etwas bewußt wird und die Beziehung zwischen beiden Faktoren, die Bewußtheit. Die Stellung der beiden Glieder in dieser Bewußtseinsrelation ist unvertauschbar und unumkehrbar; niemals geht das erlebende Ich selbst in das Erlebte ein, kann niemals zum Inhalt werden, welcher bewußt ist. Es ist nur der gemeinsame Bezugspunkt aller Bewußtseinsinhalte, niemals selbst ein einzelner Inhalt. Da die empirische Psychologie sich nur mit den objektiv feststellbaren Bewußtseinsinhalten beschäftigen kann und muß, so ist sie nicht unmittelbar auf das erlebende Ich schlechthin gerichtet; sie kann dieses immer nur an den Inhalten, die sich auf das Ich beziehen und auf welche das Ich intendiert zur Darstellung bringen, nur durch diese symbolisieren.

Welches Interesse aber haben wir denn uns dieses Ichs erkennend zu bemächtigen, wenn wir uns doch seiner nie bewußt werden, wenn wir dieses Ich selbst nie — erleben? Was führt uns zu dem Bestreben, dieser stummen »Psyche den Logos zu geben«? Es ist ein Interesse des Logos selbst, ein logisches, kein psychologisches, ein echt philosophisches Motiv, das uns dazu antreibt. In diesem Ich, welches den Urgrund der Erlebnisse bildet, welches nicht selber erlebt wird, weil es l e b t, müssen wir den eigentlichen Gegenspieler des Logos sehen; dieser ist das Leben selbst in seiner durch keine Trennungen in Erlebnisinhalte getrübten schlechthinnigen Unmittelbarkeit. Das letzte Subjektive, zu dem wir in der Philosophie gelangen, ist das Leben, wie das erste Subjektive für die Marburger Schule der Logos war; das Absolute und das Unmittelbare bilden die äußersten Enden der Philosophie. Beide sind für die Marburger Schule Bewußtsein. Nur daß im Bewußtsein überhaupt, im transzendentalen Subjekt die Einheit des Bewußtseins zum reinen Ausdruck gelangt ist, in der Subjektivität des erlebenden Ich die pure Mannigfaltigkeit, welche untrennbar zur Einheit gehört: denn Bewußtsein bedeutet ja Einheit in der Mannigfaltigkeit[1]).

Wie aber ist die Erkenntnis des Unmittelbaren, wie ist philosophische Psychologie möglich? Zwei Wege bieten sich hier zur Lösung des Dilemma, welches sich in der Erkenntnis eines Subjektiven verbirgt, an. Zwei Arten von Erkenntnis sind außer der wissenschaftlichen objektiven Erkenntnis denkbar: die absolute Erkenntnis und das unmittelbare Wissen.

Die absolute Erkenntnis H e g e l s ist ja in der Tat eine subjektiv-objektive, eine Erkenntnis, in welcher die Unmittelbarkeit des Subjektiven (in Hegels Terminologie heißt es allerdings das Substantielle im Gegensatze zu dem »für sich« des Vermittelnden, welches ihm leere Subjektivität ist) und die Vermittelung des Objektiven als Momente erhalten bleiben. Sie ist zugleich begriffliche Erkenntnis, damit hat auch sie das unmittelbare Leben verlassen und der vermittelnden Sphäre der Trennungen genügt; indem sie aber auch über das objektive Erkennen zum Ueberobjektiven, Absoluten hinausgeht, hebt sie mit dem Objektiven auch das Unmittelbare im Absoluten auf. Das Absolute ist das s i c h s e l b s t V e r m i t t e l n d e, subjektive Objektivität, vermittelte Unmittelbarkeit. An die K o n k r e t h e i t des Hegelianismus denkt auch Natorp, wenn er in einem allseitigen Bezug-

1) Obige Ausführungen knüpfen durchweg an Natorps »Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode« an und die außerordentlich klärende Ergänzung, die er diesem Buche in dem kürzlich erschienenen Logosaufsatz »Philosophie und Psychologie« gegeben hat. (Bd. IV, Heft 2. S. 176 ff.)

system die Erkenntnis des Subjektiven ausgeführt denkt. Nur auf dieser Stufe gilt ihm die Erkenntnis des »vollbewußten Erlebens« als die »gehaltvollste urlebendigste allergewisseste Erkenntnis«: denn nur in einem vollen Bewußtsein, in welchem sich Einheit und Mannigfaltigkeit durchdringen (er selbst nennt es schon ein Ueberbewußtsein), wäre sie wirklich zu leisten.

Aber eine solche absolute Erkenntnis bleibt für den Kritizismus Natorps ein unerreichbares Erkenntnisideal, eine ewige Aufgabe. Der Weg zu diesem Absoluten hin, der immer in den vermittelnden Trennungen und Relationsverbindungen wissenschaftlicher, relativer Erkenntnis verläuft, nie aus ihnen herausführt, hilft uns nichts für das Unmittelbare. Ist er ja im Gegenteil dessen Negation, selbst in einer Dialektik seine Antithesis. Um den Strom des Lebens aufzunehmen, brauchen wir das Meer des Absoluten; die Brücken über diesen Strom lassen ihn unter sich. Wie Hegel aber die intellektuelle Anschauung, so lehnt auch Natorp Bergsons Intuition, die unmittelbare Erkenntnis des Unmittelbaren, die Erkenntnis, die mit dem Strome des Lebens selbst schwimmen will, wegen ihrer problematischen Nähe zur Mystik ab. Den Ausweg, den Husserls Phänomenologie durch eine zugleich unmittelbare und absolute Wesenserkenntnis hier zu geben sucht, weist er als einen statischen Platonismus von sich.

Trotz dieser für den Transzendental-Logiker trüben Aussichten zu einer Einverleibung des Lebens in die Philosophie sucht Natorp auch hier den Rahmen der Transzendentalphilosophie zu erweitern, ohne ihn zu sprengen. Die objektivierende Methodik der Philosophie und Wissenschaft soll gewahrt bleiben, die Methode der Konstruktion. An Stelle der unerreichbaren Konstruktion des Unmittelbaren im Absoluten aber soll seine Rekonstruktion treten. Rekonstruktive Psychologie, die das von der objektivierenden Wissenschaft und Philosophie »ausgeleerte« Leben wieder aufbaut, soll den Ersatz bieten für den Intuitivismus und die Dialektik. Die kritische Philosophie stellt den »Aufstieg« vom Mannigfaltigen zur Einheit dar, die rekonstruktive Psychologie tritt dieser objektivierenden Philosophie als »Abstieg« zur Seite. Nur um einen Richtungsunterschied soll es sich jetzt in der objektivierenden und subjektivierenden Methode handeln, ja diese beiden Richtungen sollen einander fordern wie das + und — in der Algebra.

Das Unmittelbare des Lebens war um seines Auftretens im erlebenden Bewußtsein willen als das Subjektive schlechthin gekennzeichnet worden. Die absolute Subjektivität, die den Gegenwert des Objektiven darstellt, muß aufs schärfste geschieden werden von dem erkenntnistheoretischen zum Ob-

jekte korrelativen Subjekt. Wohl kann es auch in der Sphäre des erkenntnistheoretischen Subjekts einen Rückgang vom Objektiven zum Subjektiven geben. Jede noch nicht mit dem Inhalt verbundene Form, jeder noch nicht in die Form eingegangene oder von ihr wieder gelöste Inhalt kann als dem Subjekt zugehörig betrachtet werden. Jede Erkenntnisstufe ist subjektiv im Vergleich mit der höheren, in welcher das Subjekt erst die wirkliche Verbindung von Form und Materie herstellt oder enger gestaltet. Und so ist es wohl möglich, zu bestimmten Erkenntniszwecken auch einmal einen Rückgang zur niederen Erkenntnisstufe, zum Subjektiven vorzunehmen. Keinen Rückgang aber gibt es von der Objektivität der Wissenschaft zu der absoluten Subjektivität des unmittelbaren Lebens[1]). Denn in diesem handelt es sich nicht um eine vorläufige Stufe der Erkenntnis gegenüber der zu ihr relativen höheren Erkenntnisstufe; es steht in einem schroffen Bruche der objektivierenden Wissenschaft gegenüber. Man gelangt zum objektiven Erkennen nur, wenn man sich in Form eines Bruches vom Unmittelbaren prinzipiell abscheidet und zu den Spaltungen Subjekt-Objekt, Form-Materie übergeht. Der Weg aber, auf dem wir hier vorwärtsschreiten, kann nicht selbst wieder zur Rückkehr ins Unmittelbare benutzt werden: Dieses ist durch eine Kluft von ihm getrennt, die wir wieder zurückspringen müßten, wie wir sie anfänglich nach vorwärts übersprungen haben. Rekonstruktion aber will eine Rückkehr auf diesem Wege selbst sein. Nicht einmal in ihrem allmählichen Abbau werden die Methoden der Wissenschaft fähig, das ihnen ganz heterogene unmittelbare Leben zu erfassen. Nur innerhalb der objektiven Erkenntnis kann es bestimmte Stadien des Abstieges geben, kann überhaupt von Auf- und Abstieg geredet werden. Denn diese erfordern ja kontinuierliche »Stufen«. Man gelangt bei diesem Abstieg allenfalls zu der untersten Erkenntnisstufe zurück, zu den infimae objektivationes; das Unmittelbare aber ist der Strom, der die Stufen bespült, die vielleicht tief in ihn hinabführen, niemals aber ist er selbst eine dem Abstieg Halt bietende Stufe. Natorps rekonstruktive Psychologie kann nur zum Mannigfaltigen der Einheit, nie zum absolut Mannigfaltigen, nur zu der Form Inhalt zurückführen, nie den Inhalt des Inhalts erreichen. Dann aber ist das Geschäft der Penelope, welche nachts das Gewand wieder zerreißt, das sie am Tage gesponnen, weder eine fruchtbare Aufgabe für Wissenschaft und Phi-

---

1) Hier bleibt Bergsons Behauptung in Kraft, daß es wohl einen Weg von Intuition zu Analyse, aber keine Möglichkeit gibt, von der Analyse wieder zur Intuition zurückzugelangen.

losophie, noch umfassend genug für eine Erkenntnis des unmittelbaren Lebens.

Von diesem Punkte aus fällt ein helles Licht auf die gesamte Struktur dieses Systems der Philosophie, insbesondere können wir von hier aus die drei Sphären, die wir durchlaufen haben, als ein Ganzes übersehen. Der eine charakteristische Zug ist die dialektische Wendung des Kritizismus. Der Rückgang vom Objektiven zur Subjektivität ist im Grunde ein Rückgängigmachen der logischen Grundlage der kritischen Philosophie. Natorps Bezeichnung der Marburger Philosophie als »korrelativer Monismus« ist ein außerordentlich glücklich gewählter Name. Korrelation ist und bleibt Zweiheit; in der Marburger Schule aber soll sie sich mit einem philosophischen Monismus verbinden [1]). — Der zweite vielleicht noch wichtigere Grundzug der Marburger Schule enthüllt sich hier als der Aufbau des Systems der Philosophie in einem kontinuierlichen Stufengange, die Anordnung ihrer Gebiete als ein stetiges Uebergehen vom Einen zum Andern nach Analogie einer Reihe. In dieser auf- und absteigenden Reihe ordnen sich für die Marburger Schule im wesentlichen Leben, Wissenschaft und Philosophie zueinander. Aus der Unmittelbarkeit gelangen wir ohne Bruch in das Bereich der abstraktiven Spaltungen und von ihm aus im stetigen Fortgange zur Philosophie, welche die Konstruktionsarbeit der Wissenschaft in Richtung auf das Ganze der Erfahrung fortsetzt. Die positive Wissenschaft ist der Durchgang, der Philosophie und Leben miteinander verbindet. Diese Zwischenschaltung der Wissenschaft macht also letzten Endes dieses System der Philosophie erst möglich. Hier stoßen wir auf das zentralste Motiv des Marburger Philosophierens; hinter der Einheit des Subjekts, welche die Kontinuität des Ueberganges sichert, arbeitet der Methodologismus der Marburger Schule. So ist dieses System beherrscht vom Gedanken der positiven Wissenschaft; es ist ihr Absolutwerden, ihr Vordringen in das Unmittelbare und das Absolute, in das Leben und die Philosophie, welches zu dem dialektischen Einschlag der transzendentalen Logik führt. Ihre Mittelstellung zwischen Philosophie und Leben verwandelt sich in ein Zentrum, in welchem sich Philosophie und Leben schneiden müssen. So ist diese Philosophie letzten Endes ein System, in welchem die positive Wissenschaft, besonders die mathematische Naturwissenschaft das erste und letzte Wort zu sprechen hat. Geht sie

1) In die tiefsten Motive eines philosophischen Monismus hat Kroner (Zur Kritik des philosophischen Monismus; Logos, 3. Jahrgang, Heft 2) einen bedeutsamen Einblick gewährt.

einmal von Kant auf Hegel vorwärts, so geht sie in derselben Bewegung gleichzeitig von Kant auf Leibniz zurück.

Denn kritizistisch ist eine solche Durchdringung der Philosophie und der positiven Wissenschaft gerade nicht. Der kritischen Philosophie entspricht vielmehr der scharfe Schnitt zwischen Philosophie und Leben auf der einen, zwischen Philosophie und Wissenschaft auf der anderen Seite. Sie ist durch und durch Dualismus. Die Einheit von Philosophie und Wissenschaft führt zum Rationalismus, die durch diese Einheit vermittelte Näherung der Philosophie und des Lebens zur Dialektik.

Auch historisch lassen sich in der Marburger Schule bereits die direkte Aufnahme Hegelscher und Aristotelischer Motive aufweisen [1]). Dies ist für eine Schule, deren Programm ein durch Plato vertiefter Kant ist, keine Bereicherung, sondern eher eine immanente Krisis. Trotz dessen oder vielleicht gerade um der Gärung der in ihr angelegten Gedankenmotive willen, bleibt ihr die philosophiehistorische Bedeutung: sie hat auf dem Boden des Kantianismus von neuem den harten Kampf um ein System der Philosophie gewagt.

---

1) Die Beziehung zu Hegel ausdrücklich herausgearbeitet zu haben, ist das Verdienst Nicolai Hartmanns. (Vgl. besonders »Systematische Methode«, Logos, Jhg. 3, Heft 2.)

Notizen.

Dr. Georges Chatterton-Hill, Privatdozent d. Soziologie a. d. Universität Genf. Individuum und Staat. Untersuchungen über die Grundlage der Kultur. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1913, XVII u. 207 S.

Was ist Kultur? Worin liegt der kulturelle Fortschritt? Die gewöhnliche Antwort auf diese Frage liegt in dem Hinweis auf äußere Dinge: Blüte der Technik, Höhe der wissenschaftlichen Errungenschaften, politische und militärische Macht, Reichtum an Gütern, körperliche Tüchtigkeit der Bevölkerung. Chatterton lehnt diese Antwort ab. Sie weise uns nur einzelne Indizien des Kulturzustandes, nicht aber diesen selbst und seine Ursachen aus. Die Kultur könne vielmehr nur dann richtig erfaßt werden, wenn wir das Verhältnis zwischen Mensch und Gesellschaft, zwischen Individuum und dem Ganzen betrachten. Die Geschichte und Beobachtung primitiver Volksgemeinschaften zeigen uns, daß auf den niederen Kulturstufen der einzelne rücksichtslos dem Wohl und Gedeihen des Ganzen geopfert wird, daß er kein individuelles Denken, keine selbständigen von der Gemeinschaft unabhängigen Ziele seines Handelns hat. Diese vollkommene Unterwerfung des Individuums unter die Gesellschaft bleibt aber nicht dauernd. Die Entwicklung und der Fortschritt zeigen uns eine im Laufe der Jahrhunderte stets größer werdende Freiheit des Individuums, aber immer innerhalb der Grenzen eines Zwanges, den die Gesellschaft ausübt. Einen Höhepunkt in der Anerkennung jedes Menschen brachte das Christentum, das dem Menschen Würde gibt, ihn als Persönlichkeit anerkennt — aber stets innerhalb von Grenzen, die ihm durch sittliche Pflichten auferlegt werden. Dieser Zustand war und ist für das Leben der Menschen unentbehrlich, da er nur innerhalb der Gesellschaft leben kann und diese vor allem erhalten werden muß. Aber die Allmacht der Kollektivität muß gebrochen werden, sonst ist keine Erhebung des Menschen, keine Entwicklung der Energie und kein persönliches Verantwortlichkeitsgefühl möglich. Das ist der tatsächliche Gang der Entwicklung: Emanzipation des Individuums von der Gewalt der Kollektivvorstellung. Dadurch ist erst dem selbständigen Denken, der Differenzierung der Funktionen der einzelnen und der Struktur des gesellschaftlichen Lebens Raum gegeben. Dadurch wird zugleich die soziale Tätigkeit und die soziale Kraft gesteigert. So lange dies der Fall ist, Fortschritt der Individuen und Fortschritt der Gesamtheit übereinstimmen, ist der Kulturzustand entsprechend

der Zeit ein hoher. Dieser Ausgleich zwischen individuellen und sozialen Interessen gibt uns den Maßstab für die Kultur. Dieser Begriff des Fortschritts ist aber in Wirklichkeit von großer Kompliziertheit, denn ein wirklicher Fortschritt ist nur vorhanden, wenn ein soziales Aggregat in bezug auf seine biologischen Grundlagen, auf seine innere Festigkeit, auf seine wirtschaftlichen, künstlerischen, intellektuellen, sittlichen, rechtlichen und politischen Tätigkeiten fortschreitet. Fortschritt oder Rückgang haben daher zwei Grundlagen: biologische und soziale.

Eine Gesellschaft ist nicht ausschließlich eine organische, sondern zugleich eine superorganische Bildung, da die sozialen Erscheinungen sich nur soweit sie biologische Grundlagen haben, organisch erklären lassen. Die Gesellschaft folgt daher den allgemeinen Gesetzen organischen, wie den besonderen Gesetzen des superorganischen Lebens. In ersterer Hinsicht hat sie vier Grundbedingungen: Ueberschuß der Individuen, also unverhältnismäßige Reproduktivität, daher: Kampf um die Existenz, da Raum und Nahrung begrenzt sind. Dies führt zur Ausschaltung minderwertiger, schwächerer Elemente, zur Auslese. Das Maß, in dem dies geschieht, ist von Bedeutung auch für die Zukunft durch die Vererbung. Eine besondere Rolle spielt dabei der Krieg. Er führt zu einer ungünstigen Auslese, indem gerade die biologisch Wertvollsten früher Vernichtung durch ihn ausgesetzt sind.

Auf dieser Grundlage geht die Gesellschaftsentwicklung vor sich: ».. Die ganze Entwicklung der Gesellschaft, von dem primitiven Stamm bis zur heutigen Kulturnation, ... eine durch unzählige Jahrhunderte sich erstreckende Entwicklung, ist nichts als die Geschichte eines Streites, dessen Anfänge in den allerersten Aggregaten menschlichen Wesens zu suchen sind, dessen Ende nicht vorauszusehen ist, weil er eben kein Ende haben kann, solange es eine Gesellschaft von Menschen gibt: »eines Streites zwischen der Gesellschaft und dem Individuum, zwischen der Kollektivität und dem Menschen« (S. 31). »Der Kulturausgleich (die Grenzen zwischen den Rechten der Individuen und jenen der Gesellschaft) ist kein Sein, sondern ein Werden.« In dieser Entwicklung spielt die Wirtschaft eine entscheidende Rolle. Nur wenn die wirtschaftliche Lage so ist, daß sie »Zeit« läßt, sich mit andern Dingen als der mühevollen Arbeit abzugeben, ist eine geistige und im großen und ganzen auch eine sittliche Erhebung der Menschen möglich. »Erst wenn der Existenzkampf abgenommen hat, gelangt der Mensch zu dem Bewußtsein seiner Persönlichkeit, zu dem Bewußtsein seines Wertes« (S. 35). Der Reichtum erscheint nun dem Menschen fast ausschließlich als Quelle seiner individuellen Genüsse und er wird ihm zum Mittel, seinen Willen zur Macht realisieren zu können. Mit der wirtschaftlichen Erleichterung und dem Wachsen der freien geistigen Tätigkeit der Individuen wächst auch die Wissenschaft. Im Mittelalter traten Philosophie und Wissenschaft in den Dienst der Kirche, vom 14. Jahrhundert an in den Dienst der militärischen Macht, vom 18. Jahrhundert an werden sie vor

allem in den Dienst der Güterproduktion gestellt. In Verbindung mit der immer mehr sich ausbreitenden Verschiebung in dem Verhältnisse der Individuen zur Gesellschaft wächst die Bildung und der individuelle Reichtum. Das 19. Jahrhundert, das Jahrhundert des siegenden Individualismus, zeigt uns die größte Reichtumssteigerung und Reichtumsverbreitung, eine allgemeine Verwirtschaftlichung der Gesellschaft.

In dem dadurch herbeigeführten Zustande, der den einzelnen, das Individuum zum Ausgangspunkt und Endziel hat, liegt eine große Gefahr für die Gesellschaft. Nun ist der »befähigste« Mensch nicht der, dessen biologische oder soziale Eigenschaften am meisten entwickelt sind, sondern jener, der es am besten versteht, seine eigenen individuellen Interessen zu wecken und zu finden. »Der starke Mensch in unserer heutigen Kulturorganisation ist der vollständige Egoist.« Jeder für sich — wenn diese Devise auch noch die weitere Entwicklung der Gesellschaft beherrscht, dann müssen auch wir das Schicksal des Niedergangs der großartigen Zivilisation Griechenlands und Roms teilen. Darum ist die Frage wichtig, auf welche Art die der Gesamtheit notwendige Solidarität durch den Kulturausgleich gesichert werden kann. Wie kann die individuelle Freiheit in diesem Ausgleich erhalten und doch durch Schranken verhindert werden, die Solidarität zu zerstören? Die mächtigste Gegenkraft liegt in der Religion. Sie erhält die Integration der sozialen Gruppen, ohne welche die Gesellschaft nicht bestehen kann, während der Individualismus zwar die Persönlichkeit des einzelnen fördert, aber Reichtum des Einzelnen und Rationalismus an die Stelle der Solidarität setzt. Geschichte und Beobachtung zeigen uns, daß kein Volk ohne Religion bestanden hat und daß auf den primitiven Kulturstufen das ganze Denken des Individuums von Glauben und Aberglauben beherrscht ist. Hier wie überall liegt der religiöse Glaube außerhalb der Logik, jenseits der Erfahrung. Immer liegt in ihm ein Dogma, eine synthetische Wahrheit, welche wissenschaftlicher Kritik notwendig entzogen ist. Der Ursprung der Religion liegt daher auch nicht im Individuum — wenn auch große Individuen dem gegebenen Glauben neue Formen und Inhalt gegeben haben — sondern in der Gesellschaft. Und die Vergesellschaftung, die Synthese, die alle Elemente biologischer und psychologischer Natur im sozialen Körper zu einer höheren Einheit sui generis koordiniert, ist religiöser Natur. Dies lehrt uns die Beobachtung der Vorherrschaft der Religion als vereinigendes Element durch die Jahrhunderte hindurch. Der Charakter der Religion ist allerdings nicht zu allen Zeiten gleich. Das religiöse Phänomen ist auf primitiven Kulturstufen mechanischer und materialistischer Natur, erst bei wachsendem Denken und Verselbständigen der Individuen gelangt es zu höheren Vorstellungen ethischer Natur. Hierauf wirkt auch der Rationalismus ein, den die Religion bei fortgeschrittenerem wissenschaftlichem Denken nur durch eine höhere sittliche Weltanschauung überwinden kann. Dadurch gelangt sie erst zur geistigen Macht über die Menschen und zur Ueberwindung des Rationalismus. Sie hat die Menschen diszipliniert, indem sie ihnen den Begriff der Pflicht gegen das

Ich und gegen die Gesellschaft zum Bewußtsein gebracht hat. Sie wird dadurch ein absolutes Element, während die Wissenschaft ein relatives bleibt. Während der Individualismus sich von der Gesellschaft trennt und sie — ohne Religion — nur durch äußere Notwendigkeiten erhält, steht sie über Individuum und Gesellschaft. Die Interessen des Einzelnen und die Interessen des Ganzen sind oft grundverschieden und eine Harmonie derselben ist nur durch die Aufopferung individueller Interessen zu erzielen. Der Rationalismus kann einen echten Ausgleich nicht zustande bringen. Er hat seine Verdienste für die Entwicklung der Individuen und für die Verbesserung in den Bedingungen der Vergesellschaftung, aber ungehemmt führt er zur Anarchie. Durch die Gegenkraft der Integration der Gesellschaft auf Grund von irrationalen Kräften wird erst der Kulturausgleich vollzogen und der aktive Kampf zum passiven Zustand geführt.

Neben der Religion ist die Tradition ein entscheidender Kulturwert. Die Gesellschaft ist ein Produkt der Entwicklung, keine künstliche oder willkürliche Schöpfung. Darum ist eine lebendige Kraft in ihr immer durch die Vergangenheit gegeben. »Wie bei jedem organischen Wesen wird auch das Schicksal eines sozialen Aggregates durch Vererbung bestimmt, die Zukunft einer jeden Gesellschaft an die Vergangenheit geschmiedet.« Ihr Eigenwert ist durch die Vergangenheit zu erklären. Die Traditionswerte sind hier von derselben Bedeutung wie die biologischen Werte. Zu den ältesten Traditionswerten gehört die Religion. Aber auch außerhalb dieser bilden sich in der Gesellschaft durch innere Differenzierungen Spezialisierungen verschiedener Tätigkeiten, die besondere Fähigkeiten verlangen, Ueber- und Unterordnungen in den Kreisen der Einzelnen hervorrufen, soziale Klassen mit Wert für die Gesellschaft schaffen. Dieser soziale Wert, den die eine und andere Gruppe in der Gesellschaft für diese haben, geht aus ihren Funktionen hervor und wird in der Entwicklung übertragen. Es ist eine sittliche Wertvorstellung. Durch das Bestehen solcher Traditionen wird der Gesellschaft eine Quelle zur Verfügung gestellt, aus der sie Zähigkeit im Kampfe, Ausdauer in schweren Zeiten, Kraft zur Ueberwindung aller Hindernisse im Wege der Entwicklung schöpft. Diesen vererbten sittlichen Werturteilen, die zu dem Bewußtsein des Zusammengehörens aller in der Gesellschaft führen, entspricht ein Gefühl der Hingebung an diese Gesamtheit, welche die Stütze und der Halt des Einzelnen wird, jene soziale Empfindung, die man als Patriotismus bezeichnet. Es geht aus dem Bewußtsein hervor, daß der Einzelne nicht außerhalb des Ganzen leben kann, daß ohne Disziplin d. h. Unterwerfung des Einzelnen unter das Ganze die Gesellschaft nicht bestehen kann. Solche Scheidungen von Berufsgruppen werden immer auf Ungleichheit beruhen und Ungleichheiten in der sozialen Stellung herbeiführen. Das entspricht dem langsamen Werden alles natürlichen Seins, dem auch die Gesellschaft unterworfen ist. Veränderungen treten aber immer ein, wenn der Einzelne nicht mehr im Interesse des Ganzen in seinem Kreise wirkt. Von diesem Gesichtspunkt aus kommt der Verfasser

dazu, die finanziellen Berufe als von den organischen Abteilungen der Gesellschaft abgesondert hinzustellen, als eine Gruppe ohne jegliche große soziale Tradition und ohne jedes Prinzip, das die Begrenzung des Egoismus ermöglichen könnte. Die finanzielle Klasse sei eine Neuschöpfung des 19. Jahrhunderts, die ausschließlich den Interessen des Individuums diene. Eine parasitäre Klasse, welche für das Bestehen und Gedeihen der Gesellschaft ein höchst bedenkliches Phänomen sei.

Die anderen Klassen seien nicht schroff abgegrenzt, es gibt eine Bewegung von einer zur anderen, von oben nach unten und umgekehrt. Die aufwärtszielende Bewegung wird aber nur langsame Fortschritte machen können, weil sie von der Anpassungsfähigkeit der Individuen an neue Umgebungen abhängig ist. »Veränderungen im Leben des Einzelmenschen, im Leben der Gesellschaft und im Leben der Art, sind immer und unter allen Umständen durch die organisierte Anpassungsfähigkeit des in Betracht kommenden Organismus begrenzt.« Die Tradition ist stets als hemmende, begrenzende Kraft in der Entwicklungsgeschichte der Gesellschaft tätig gewesen. Daher ist sie ein starker Schutz gegen die Gefahren der Umwälzung.

Die Umwälzung ist nicht zu verwechseln mit einer Umgestaltung der Gesellschaft. Diese geht in der Entwicklung stets vor sich von dem Zeitpunkt an, in dem den Einzelnen die freie Bewegung gesichert ist. Es treten dann Variationen in der sozialen Gruppenbildung und ihrer Wertung ein, die, wenn sie nicht alle Traditionswerte zerstören, zweckmäßig sein können und einen neuen Ausgleich zwischen Freiheit der Individuen und Autorität der Gesellschaft herbeiführen. Aber die Entwicklung geht nicht immer auf diesem Wege vor sich. Sie unterliegt auch dem Willen der Menschen und die Umgestaltung kann angestrebt werden unter Beseitigung der bisherigen gesellschaftlichen Autorität und Tradition. Sie bedeutet dann stets einen Kulturuntergang, der dann entweder durch neue ausgleichende Kräfte unter Anknüpfung an Traditionen zu einem neuen Gleichgewichtszustand führt oder mit dem endgültigen Untergang der Gesellschaft endet (französische Revolution — römisches Reich). Das ist der Grundfehler des Sozialismus; namentlich in der marxistischen Form, daß er den Differenzierungsprozeß in der Gesellschaft nur als eine vorübergehende Phase der gesellschaftlichen Entwicklung ansieht. Der Gegensatz der Einzel- und Kollektivinteressen, des Individuums und der Gesellschaft ist ihm nur ein einzelnes geschichtliches Erlebnis. In Wirklichkeit beherrscht er die ganze Kulturentwicklung. Für Marx ist der Ausgleich zwischen Individuum und Gesellschaft ein mechanischer Prozeß. Er schließt jeden geistigen Einfluß auf ihn aus. Dieser Fatalismus widerspricht aber der geschichtlichen Erfahrung, der Tatsache, daß die Gemeinschaft der Menschen immer nur durch den Einfluß irrationeller Kräfte erhalten wird. Die mechanische Auffassung Marx' führt zu der Annahme, daß die Einheit der Gesellschaft erhalten werden könne durch eine Harmonisierung unüberbrückbarer Gegensätze. Sozialismus in seiner Form würde uns in den vorkulturellen Zustand der unbeschränkten Kollektivität zurückführen. Hat

der Liberalismus die Notwendigkeit der Erhaltung eines die soziale Solidarität erhaltenden Einheitsprinzipes verkannt, so der Sozialismus die für die Kulturentwicklung unentbehrliche Differenzierung und den daraus hervorgehenden Kampf. Er strebt eine Nivellierung aller Unterschiede, die Realisierung eines bewegungslosen Ruhezustandes an, der ein Aussterben der Kultur bedeuten müßte.

Wo haben wir darnach heute die Kraft zu suchen, welche den Ausgleich zwischen Individuum und Kollektivität, zwischen Rationalismus und Irrationalismus vollzieht? Eine Beseitigung des Rationalismus, wie ihn der Sozialismus anstrebt, ist unmöglich. Seine geistige Wirkung war und ist die, daß er uns die Möglichkeit der Anpassung an die Naturgesetze eröffnet und die Beherrschung der Natur vergrößert, also unsere Lebensbedingungen verbessert hat. Ebenso wirkt er durch die Auslese kraftersparend und er führt dadurch zur besten Ausnützung der sozialen Kraft. Daher ist *eine Begrenzung der Einflußsphäre der Kollektivvorstellungen durch den Rationalismus eine Voraussetzung des Fortschrittes* (S. 141). Aber diese Wertung des Rationalismus darf nicht davon abhalten, die in ihm liegenden Kräfte der Zersetzung der Gesellschaft und der Zerstörung sozialer Aggregate zu erkennen und zu beschränken. Hat durch Jahrhunderte die Religion die Vorstellungen gestützt, welche dem Auswachsen der individuellen Kräfte Schranken setzten, so müssen wir zugeben, daß dies heute nicht mehr durch sie allein geschehen kann. Ist auch die Grundlage abendländischer Gesittung und abendländischer Kultur von der katholischen Kirche und durch das Christentum überhaupt gelegt worden, so kann doch heute nicht mehr daran gedacht werden, sie zum Hauptfaktor der abendländischen Kultur zu machen. Die religiöse Einheit besteht seit vier Jahrhunderten nicht mehr. Es muß daher *ein neues Prinzip der sozialen Einheit gesucht werden.* Diese erwächst auf dem *Gebiete der territorialen, nationalen, staatlichen Solidarität der Interessen der sozialen Gruppen.* Es ist dies keine Neuheit. Die auf der Gemeinschaft des Territoriums bestandene Solidarität war immer da, nur *erhielt sie früher eine religiöse Form. Auch heute wird der Irrationalismus nicht aufhören die Grundlage des sozialen Lebens zu bilden,* weil die Festigung der sozialen Gruppen zu einer, differenzierte Klassen umfassenden Einheit von der Unterordnung der Vernunft, des Verstandes unter eine *irrationale* Macht abhängt. Eine solche liegt im Bewußtsein des eigenen Wertes, in der Liebe zum Boden, auf dem sich gemeinschaftliche Traditionen gebildet haben, in dem Stolz auf das eigene Patrimonium, auf die durch Jahrhunderte guter Arbeit erworbenen Erbwerte oder, allgemein ausgedrückt, auf dem *Bewußtsein der aus dem gemeinsamen Leben auf einem gemeinsamen Gebiete erwachsenen Solidarität.* Wir nennen dies Bewußtsein *Patriotismus.* In ihm liegt ein sittliches *irrationelles* Element, das dem Einzelnen Disziplin und Hingebung an die Gemeinschaft einflöst, Unterordnung unter die Autorität der Vertreter der Gemeinschaft und eine Beschränkung

der individuellen Freiheit dulden läßt. Man braucht nur an Zeiten der Not, an die Bedrohung durch Krieg zu denken, um sich bewußt zu werden, daß diese Hingabe an die territoriale Gemeinschaft, den Staat, nicht aus rationellen Gründen erfolgt. Die Geschichte Roms und Griechenlands sind ein Beweis für die Kraft des Patriotismus, aber freilich auch ein Beweis dafür, daß er verschwinden kann und dann zum Verfall der Gesellschaft führt. Der Patriotismus ist keine mystische Kraft, keine angeborene Idee. Und er hat die Eigentümlichkeit, daß er bei dauerndem Erfolg an Kraft verliert: Wenn in Zeiten langen Friedens die materielle Entwicklung, d. h. die Vermehrung des Reichtums einen gewaltigen Aufschwung nimmt, gestaltet sich das Leben leicht, behaglich und sorgenlos. Ziel der individuellen Arbeit ist dann nur Befriedigung rein individueller Bedürfnisse und Gelüste. Ebenso wie beim Individuum eine zu lange Beschäftigungslosigkeit zur Schwächung bzw. eventuell zur Atrophie der Arbeitskräfte führen muß, so werden auch die Arbeitskräfte, die vitalen Energien des sozialen Organismus unter dem Einfluß einer allzu günstigen und friedlichen Entwicklung erschlaffen. Es bedarf des ständigen Druckes des ungünstigen Milieus, des harten und unaufhörlichen Kampfes, um die Gesundheit und Resistenzfähigkeit des sozialen Organismus zu erhalten — nur eine unaufhörliche Anspannung aller Kräfte kann ihrer Degeneration vorbeugen (S. 163). Darin liegt die Gefahr der beiden großen und einflußreichen Gruppen in der heutigen Gesellschaft, die sozial voneinander getrennt, doch von einer gleichen individualistischen Idee ausgehen: der Sozialismus und die Hochfinanz. Für beide gilt es, die Ansprüche des Individuums auf vollste Befriedigung seiner Bedürfnisse durchzusetzen, welche in erster Linie materieller Natur sind. Beide sind zentrifugale Kräfte, welche die nationale Einheit und die nationale Disziplin zugunsten des internationalen bzw. annationalen Individualismus zu zerstören trachten. (S. 169.)

Soll die soziale Gemeinschaft ihre Stärke bewahren, so muß daher eine ordnende Gewalt verhanden sein, welche den Kulturausgleich vornimmt. Dies ist heute der Staat. In ihm konzentriert sich die Organisation des sozialen Lebens, er ist der Brennpunkt all der mannigfaltigen, vielverzweigten Tätigkeiten, welche die Existenz eines Kulturvolkes ausmachen. Seine Aufgabe besteht darin, diese sämtlichen Tätigkeiten zu fördern, zu koordinieren und zu dirigieren im Interesse des Ganzen, die Einheit des Ganzen nicht nur zu personifizieren, sondern auch zu erhalten, indem er stets den Ausgleich zwischen den Forderungen der einzelnen, der Einzelgruppen und der Einzelkategorien innerhalb des Staates einerseits und den Bedürfnissen des Aggregates andererseits aufrecht zu erhalten weiß. Der Staat ist die zentripetale Kraft, welche alle zentrifugalen Kräfte, alle divergierenden Interessen zu einem für das Gedeihen des Ganzen erforderlichen Equilibrium zu bringen imstande ist. Kann der Staat diese seine Aufgabe nicht erfüllen, so ist er nicht mehr lebensfähig, so hat er keine Existenzberechtigung mehr.

Diese Aufgabe ist schwierig, weil sie nicht schematisch erfüllt werden kann. Die Zahl und Art der sozialen

Aggregate und ihre Interessen, die Stellung der Individuen zu ihnen, und die ihrer Aller zum Staate sind so mannigfaltig, daß leicht in ihrer Förderung einseitig vorgegangen wird. Keinesfalls dürfen Wertung und Ausdehnungsraum der Einzelnen und Gruppen bloß quantitative Größen sein. Es muß die qualitative Beschaffenheit der entgegengesetzten Kräfte bestimmt werden. Heute ringen dabei drei Systeme sozialer Anschauungen mit- und gegeneinander: die Aristokratie, die Demokratie und der Sozialismus. Die Aristokratie vertritt das Prinzip der Hierarchie der Werte, einer starken Tradition mit festen Grenzen für die einzelnen sozialen Gruppen, soziale Einheit und soziale Autorität auf der Grundlage der Hierarchie der Kapazitäten. Die Demokratie hat keine Festigung der Tradition, sie hat keine Stabilität, keine Schranken, keine Variabilität der sozialen Zusammenhänge, keine Autorität als die des Willens einer Zufallsmajorität. Die Demokratie hat keine Traditionen mehr, nach denen der Einzelne sich der Gesamtheit anpaßt, keine Begrenzung der individuellen Rechte, daher ist die Folge Zerstörung des Kulturausgleichs zum alleinigen Vorteil des Individuums. Darum ist der Reichtum, der im Expansionsbedürfnis des Einzelnen seine Wurzel hat und zur Verwirtschaftlichung der ganzen Gesellschaft führt, eine Ursache der Demokratie, wie es sich namentlich in Frankreich zeigt. Der Sozialismus hat, wie schon gezeigt, als letztes Ziel die Tendenz der Rückkehr zum alles beherrschenden Kollektivismus. Unter diesen Systemen ist dem Verfasser die Aristokratie das allein Gesellschaft und Staat erhaltende, den Kulturausgleich gerecht vollziehende System: »Die Anwendung des demokratischen Prinzips führt zur Anarchie; das aristokratische Prinzip des Uebereinander dagegen sichert dem Einzelnen feste Rechte, welche mit seinen sozialen Leistungen korrelativ sind und welche durch diese Leistungen gleichzeitig bestimmt und beschränkt werden.« (S. 190.) Es ist wohl anzunehmen — aber nicht ausgesprochen — daß der Verfasser das Wort Aristokratie nicht im Sinne einer konkreten historischen sozialen Gruppe gebraucht, sondern als ein Prinzip, welches alle Klassen der Gesellschaft durchdringen soll.

Das Buch, dessen Inhalt ich hier in den Grundzügen wiedergegeben habe, ist klar und angenehm lesbar. Angesichts der Abstraktionen, mit denen der Verfasser wesentliche Tatsachen der Kultur einheitlich umfaßt, ist dies eine große Leistung. Sympathisch berührt die anspruchslose Weise, in der Verfasser seine umfassende Kenntnis der Literatur verwertet. Was das Grundproblem anbelangt, so ist es nicht von ihm zum erstenmal zur Diskussion gestellt. Die deutsche Nationalökonomie sozialpolitischer Richtung hat die Notwendigkeit des Ausgleichs zwischen Individuum und Kollektivismus ja stets als Grundlage ihrer Kritik und positiven Urteile betont. Doch schädigt dies nicht den Wert der Schrift von Chatterton. Er hat durch das tiefe Erfassen des Problems und seine klare Darstellung, insbesondere aber auch durch die stete Betonung, daß es nicht durch Rationalismus lösbar ist, zur Klärung mancher Streitfragen beigetragen. Das Bedürfnis nach einer Auseinandersetzung mit der Frage nach der Stellung des Individuums zur Gesell-

schaft zeigt sich immer mehr. Ich erinnere an W. Försters Schrift über Autorität und Freiheit. Die Auffassung der beiden Verfasser ist vielfach übereinstimmend, doch teilt Herr Chatterton nicht die Meinung Försters, daß eine in den durch die Kirchenorganisation der katholischen Kirche gezogenen Grenzen ausgeführte Reformation derselben den alten Einfluß der Religion wieder herstellen würde. Das Bedürfnis des Protestantismus, die kulturausgleichende Stellung einzunehmen, tritt gleichfalls heute in einer stets wachsenden Literatur zutage. Dies gibt dem Buche Chattertons seine Stellung. Es ist reine Soziologie, die es bietet, aber in steter Fühlung mit Fragen der lebendigen Wirklichkeit. Der Umstand, daß es nur grundsätzlich eine prinzipielle Frage behandeln will, veranlaßte den Referenten über einige Fragezeichen, die er gemacht hat, kurz hinwegzugehen. Sie betreffen die Aechtung der Hochfinanz, die den großen sozial unentbehrlichen Dienst übersieht, den diese Gruppe Staat und Gesellschaft durch die Ermöglichung großer Kapitalverwendung in rationellster Form leistet. Ferner die Mängel einer näheren Präzisierung des aristokratischen Prinzipes. Verfasser läßt die Frage offen, ob das heutige System der feudalen Industrieorganisation und vielen Elendes in der Arbeiterbevölkerung nicht doch auch einen Kulturausgleich erfordert. Es wäre wenigstens ein Hinweis auf seine Stellung zu diesem Problem erwünscht gewesen.

v. Philippovich.

Die Geisteswissenschaften. Herausgegeben von Dr. Otto Buek und Professor Dr. Paul Herre. Verlag von Veit u. Comp. in Leipzig.

Diese philosophische Wochenschrift stellt stellt sich in den Dienst der geisteswissenschaftlichen oder kulturwissenschaftlichen Forschung und will in planvoller Weise die Bewegungen und Richtungen dieser weitverzweigten Wissensgebiete verfolgen. Die prinzipiellen Gesichtspunkte geisteswissenschaftlicher Forschung sollen durch Abhandlungen, Forschungsberichte und Besprechungen zum Ausdruck gebracht werden. Daneben soll auch das wissenschaftliche Geben in seinen Einzelheiten Berücksichtigung finden.

Die Zeitschrift verfügt über eine Reihe ausgezeichneter Mitarbeiter. Die bisher erschienenen Hefte haben gewiß vielseitige Anregung gegeben.

R. M.

Dr. Hans Baer. Grundriß eines Systems der ästhetischen Entwicklung. Karl J. Trübner-Straßburg 1913.

In diesem schönen für die Gegenwartsprobleme der Kunstphilosophie und Geschichtsphilosophie bedeutsamen Buch handelt es sich um ein System der ästhetischen Entwicklung in dem Sinne, daß die Entwicklung der Kunst von ihren ersten Gestaltungen an einer philosophischen Deutung unterworfen wird. Das Werk knüpft an die Philosophie der Kunst an, wie sie vom deutschen Idealismus gedacht ist. Nur entbehrt die Regelmäßigkeit, wie sie hier aufgewiesen wird, jedes metaphysischen Hintergrundes. Die verschiedenen Gestaltungen der Kunst werden nicht als Funktionen und Formen des Weltgeistes gedeutet, sondern bleiben verschiedenartige Formcharaktere, die in naher Beziehung zum Formstoff und -inhalt des Kunstwerkes, in engem Bezogensein auf das Erlebnis des Künstlers entwickelt werden. Die Regelmäßig-

keiten oder Gesetze der Kunstentwicklung werden also zu keinen metaphysischen Wesenheiten verdichtet. Die Entwicklung des künstlerischen Gebens wird besonders durch den wichtigen Begriff der inneren Form verständlich gemacht.

Im Plane des Verfassers lag die Absicht, alle Gebiete der Kultur in ähnlicher Weise einer geschichtsphilosophischen Deutung zu unterwerfen und so die Fülle des Kulturgeschehens in der Idee eines lebendigen Systems zu verbinden.

R. M.

Preisaufgabe. Die Kant-Gesellschaft (Geschäftsführer: Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. Vaihinger-Halle) schreibt ihre siebente (Jubiläums-)Preisaufgabe aus, deren Dotierung durch die Spenden von Behörden, Magistraten und zahlreichen einzelnen Persönlichkeiten möglich geworden ist. Der 1. Preis beträgt 1500 M., der 2. Preis 1000 M., der 3. Preis 500 M. Nachträgliche Erhöhung der Preise ist nicht ausgeschlossen, falls weitere Beiträge zu dem Preisfond einlaufen. Das Thema des Preisausschreibens, zu welchem der Direktor der Bibliothek des Herrenhauses, Dr. Thimme, die erste Anregung gegeben hat, lautet: »Der Einfluß Kants und der von ihm ausgehenden deutschen idealistischen Philosophie auf die Männer der Reform- und Erhebungszeit.« Auf einzelne dieser Männer, z. B. auf Theodor von Schön, näher einzugehen, ist den Bearbeitern freigestellt. Preisrichter sind Geheimer Reg.-Rat Prof. Dr. Max Lenz-Berlin, Geheimer Hofrat Prof. Dr. Friedrich Meinecke-Freiburg i. B., Prof. Dr. Eduard Spranger-Leipzig. — Die näheren Bestimmungen nebst einer Erläuterung des Themas sind unentgeltlich und portofrei zu beziehen durch den stellvertretenden Geschäftsführer der Kant-Gesellschaft Dr. Arthur Liebert, Berlin W. 15, Fasanenstraße 48.



